المنظمة العربية للترجمة

موريس أولَنْدر

لغات الفِرْدَوس

ترجمة

د. جورج سليمان

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

لجنة العلوم الإنسانية والاجتماعية

عزيز العظمة (منسقاً)
جميل مطر
جورج قرم
خلدون النقيب
السيد يسين
علي الكنز

المنظمة العربية للترجمة

موريس أولَنْدر

لغات الفِرْدَوس

آريون وساميون: ثنائية العناية الإلهية

ترجمة

د. جورج سليمان

مراجعة

سميرة ريشا

المحتويات

مقدمة المترجم

يطرح موريس أولندر في كتابه **لغات الفردوس** مسألة ارتباط الوعي القومي بفكرة العناية الإلـهية في الوجدان الأوروبي، بكل ما تأدّى إليها وما نجم عنها من إشكاليّات. ولا غرْوَ، فكل بحث عن الهويّة هو بحث عن الأصول، وإذا كانت لغة الشعب ذاكرته والشاهد الصريح على استمرار هويته، فإن الوعي القومي إذا ما تلبّس سرّ القدرة الفاصلة بين النور والظلمة، والكيان والخواء، سُرعان ما يُغرى بتجاوز الجذور والبُنى اللغوية إلى لحظة الخلق الأولية التي كرّست تجذّر الكلام البشري في الكلام الإلـهي تمهيداً لإنشائه التمايز والتصنيف بين الشعوب والأعراق.

لقد كان لاهوتيو العصر الوسيط أول من أثار موضوع لغة الأصول الإنسانية، لكن طرحهم جاء من منطلق ديني بحت، ولم يكتسب بُعده القومي المعقّد إلا في أوروبا مع إطلالة القرن الثامن عشر الذي حفل بتيّارات فكرية وسياسيّة حاسمة.

أحد أبرز هذه التيارات فلسفة الأنوار الفرنسية التي سعى دُعاتها، أمثال مونتسكيو ودالامبير وفولتير وجان جاك روسو، إلى الخروج من حال الانحطاط المهيمن بدافع من إيمانهم بقيمة الفرد

الإنساني وقدرته على الترقي وحقّه في الحياة والحرية التي رأوا فيها شرطاً أساسياً لتفتّح الفكر وانبعاث مسيرته الجدليّة.

كان هذا التيار ينمو متشابكاً مع الحركة الرومنطيقية التي آثر روّادها الابتداع على الاتباع، فنادوا بتحرير العواطف والانفعالات من ربقة الأصول الفنيّة الموروثة، والانصراف عن معالجة الموضوعات الإنسانية العامة إلى التعبير عن المعاناة الذاتية. وقد هيّأ هذا المناخ الفكري لقيام الثورة الفرنسية التي ما لبثت أن عمّت نتائجها سائر المناطق الأوروبية حين شرعت الأنظمة الملكيّة تتهاوى الواحد تلو الآخر أمام الطموحات البونابرتيّة.

ومع بروز أولى بوادر الوعي القومي انطلقت الشعوب الأوروبية تبحث عن مقوّماتها الكيانيّة، وأولها اللغة باعتبارها المستودع الحافظ لخبرات الشعوب الحيّة، مما أدّى إلى ازدهار الأبحاث الفيلولوجية التي ارتبطت أول عهدها بتفسير الكتاب المقدّس قبل أن تشكّل علماً مغايراً له في النهج والموضوع. ولم تلبث هذه الأبحاث أن راحت تتجه على أثر اكتشاف السنسكريتية إلى إثبات قرابة وطيدة بين مختلف اللغات الأوروبية ترجّح انتماءها إلى أصل هندو - أوروبي مشترك. وقد كان السير وليام جونز أحد الحكام الإنجليز في بلاد الهند أول من مهّد لنشوء هذه الفرضية بإعلانه أمام جمعية العلماء في كالكوتا عام 1786 عن وجود تشابه لافت، على المستويين المعجمي والنحوي، بين اللغة السنسكريتية واللغات الأوروبية.

كان اللغويون الألمان أول من اجتذبتهم هذه الفرضية، فعكف فريق منهم، أمثال فرانز بوب وأوغست شلايخر وكارل بروكمان، على وضع دراسات في الفيلولوجيا المقارنة جاءت من الأهمية بحيث إن دو سوسير لم يتوانَ عن الاحتكام إليها لدى

وضعه أصول علم اللسان العام.

كانت فرضية اللسان البدئي مثار جدل كبير تناول أول الأمر موطن الهندو ـ أوروبيين الأوائل. وأبرز النظريات بهذا الخصوص تلك التي أدلى بها الفيلسوف الألماني لايبنتز حين تحدّث عن شعوب تحدّرت من نسل شيت، فغزا قسم منها بلاد اليونان واجتاز القسم الآخر نهر الدانوب وصولاً إلى الأراضي الجرمانية وبلاد الغول. غير أن علماء اللغة فضلوا، في انعدام كل دليل ملموس، حصر اكتشافهم في مجال الدراسة اللغوية التي تضمن وحدها تعليل التشابه المذكور.

وإذا كان ربط اللسان البدئي بالأصل الفردوسي اتخذ منحىً أثيراً لدى الرومنطيقيين الذين لا يُضاهي شعورهم الديني إلا شغفهم بالعوالم الفطرية، فإن إقبال الأوساط البروتستانتية عليه بنوع خاص عائد إلى تعارضه مع رأي الكنيسة الكاثوليكية التي كانت تتبنّى المسلّمة الأوغسطينية القائلة إن لغة الأصول الآدمية هي لغة التوراة العبرية دون سواها. من هنا رأينا ريشار سيمون الذي سبق إلى التشكيك بصحّة هذه المسلّمة، يتراجع عن موقفه لاحقاً تداركاً للصدمة التي أحدثها خروجه على الاعتقاد السائد في الأوساط اللاهوتية الكاثوليكية. الا أن اكتشاف اللغة السنسكريتية في أواخر القرن الثامن عشر، وما تأدّى إليه من ازدهار للدراسات الهندو ـ أوروبية، قد دفعا بالموضوع مجدّداً إلى واجهة البحث، إذ تطوّرت نظرية اللسان البدئي إلى إنشاء التميز بين عرق سامي تمّ اختزاله بالشعب العبري، وآخر آري تفرّعت منه الشعوب الهندو ـ أوروبية، وصار يُنظر إلى الفيدا وكأنها توراة الآريين في موازاة التوراة العبرية الساميّة.

على أن الأمر لم يقف بالمفكرين الألمان عند هذا الحدّ، بل جنح بهم إلى المفاضلة بين العرقين المذكورين لمصلحة العرق

الآري الذي مضوا يسوّغون تسلّطه على العرق السامي استناداً إلى فكرة العناية الإلهية، ثم ما لبث أن تطوّر إلى منافسة حادة بين شعوب العرق الواحد التي شرع كلٌّ منها يلتمس لسانه القومي في الأصول الفردوسية تدليلاً على أوّليته التاريخية.

غير أننا نجد في أساس هذا التنازع المزدوج إرباكين: **أولهما**، أن الغربيين الطامحين إلى تكوين هويّتهم لم يُسيغوا منافسة الشعب العبري السامي لهم على التوراة التي يعتبرونها، من وجهة نظر مسيحية، جزءاً من تراثهم الروحي. ولمّا تعذّر على الجرمانيين تحديداً حسم الازدواجية الناجمة عن انتمائهم إلى الهندو ـ أوروبيين الآريين، أجدادهم بحسب اللغة، والعبرانيين الساميين، أجدادهم بحسب الدين، فقد جعلوا ينظرون بعين الريبة والقلق إلى ذلك اليهودي الغريب المقيم بين ظهرانيهم، ويسعون إلى إقصائه سعيهم إلى استئصال جسم غريب يعطّل توازن الكيان بكامله.

وثانيهما، شعور الجرمانيين بالنقص حيال الشعوب الأوروبية الأخرى من جرّاء افتقادهم عنصرين من عناصر الكيان القومي هما: الأرض واللغة. فقد كانت الحدود الألمانية محكومة بالالتباس بفعل تجزؤها المتواصل، منذ زوال الإمبراطورية الرومانية المقدّسة، إلى ممالك وإمارات تتباين لغة وتسمية وانتماء، بينما كانت فرنسا ومثلها إسبانيا وبريطانيا العظمى تنعم بلغة موحّدة وحكم مركزي. من هنا حرص الألمان على إظهار اللغة الألمانية لغة مقدّسة حرصاً تجلّى في إقدامهم على ترجمة الكتاب المقدّس إليها أسوة باللغات الفرنسية والإسبانية والإنجليزية.

غير أن تعدّد اللهجات الألمانية وافتقار اللهجة الجرمانية التي فرضت نفسها في النهاية على الأخريات إلى المواصفات الصرفية والنحوية الكفيلة بأن تجعل منها لغة جامعةً، قد قضيا عليها بأن

تبقى لغة الفلاحين فيما أثبتت الفرنسية أنها، بعد اللاتينية، لغة التواصل والثقافة في أوروبا بامتياز. ولعلّ هذا الواقع المؤلم هو في أساس إيثار لايبنتز الكتابة باللاتينية والفرنسية عوضاً عن الألمانية لغته الأم التي لم يفتْه الدفاع عنها في وجه العبرية.

هكذا ارتبط مفهوم القوميّة في ألمانيا بعاملي اللغة والعرق فيما اتخذ في فرنسا معنى التوافق بين جميع المواطنين على قاعدة مبادئ ثلاثة هي: الحرية والإخاء والمساواة. من هنا فتور المفكرين الفرنسيين عموماً حيال الفرضية الهندو ـ أوروبية سواء في مجال العلوم الأثرية التي لم تجتذب روّادها إلى البحث عن موطن الأوروبيين الأوائل، أم في مجال العلوم الإنسانية، وبخاصة الأنثروبولوجيا، حيث لا نقع على أثر لأية نظريّة عرقيّة تصنّف الشعوب وفقاً لسجاياهم الفكرية وقدراتهم الجسديّة وغير ذلك من مواصفات استغلّها الباحثون الألمان ليبنوا تفوّق الشعب الهندو ـ جرماني على ما سواه من الشعوب بما فيها الشعوب الأوروبية. أضف إلى ذلك أن الفرضيّة الهندو ـ أوروبية القائلة بغزو شعوب غربية لبلاد الغول تشكّل بحدّ ذاتها انتهاكاً لميزة الاستقلال الذاتي التي ينسبها الفرنسيون إلى شعبهم منذ أقدم العهود. لذا لم يعمدوا سوى في مرحلة متأخرة إلى ترجمة مؤلّفات فرانز بوب واضع أصول الدراسات الهندو ـ أوروبية إلى اللغة الفرنسية. وعندما انبرى بول بروكا مؤسس الجمعية الأنثروبولوجية في باريس معلناً أن اللغات وحدها انتشرت في أوروبا دون الشعوب، لم توافقه الأوساط الجرمانية الرأي، بل تشبّثت بالفرضية الهندو ـ أوروبية في صيغتها اللايبنتزيّة.

أمّا إذا كان بعض المفكرين الفرنسيين، أمثال فولتير، قد شاقهم البحث في بلاد الهند عن منبت محتمل للحضارة الأوروبية،

فما ذاك من باب العصبية العنصرية، بل العداء للكنيسة الكاثوليكية التي تعتبر لغة التوراة وحدها لغة الأصول الآدميّة، حتى إن من أخذ منهم لاحقاً بفكرة العرق، نظير رينان، لم يتوقّف عن تقليب هذا المفهوم وإدخال شتّى التعديلات عليه، ولا وظفّه إطلاقاً في مجال النزاع الأوروبي، بل حصره ضمن نطاق البحث الفيلولوجي الرامي إلى إظهار المسيحيّة نتاجاً آرياً قابلاً للتطوّر المستمر.

كذلك لم تلقَ الفرضية المذكورة كبير رواج في إنجلترا حيث كان رائدها فريدريخ ماكس موللر ألمانياً لا إنجليزياً، كما أن السير وليام جونز، وهو أول من أطلقها في الأوساط الهندية الواقعة تحت نير الاستعمار الإنجليزي، ما كان ليعرض لمسألة التقارب بين الحضارتين الهندية والأوروبية إلا من باب التودّد إلى الشعوب الهندية بإظهار فضلها السابق على مُستعمريها.

بيد أن الشعوب الأوروبية ما لبثت أن انجرّت كلها، بطريقة أو بأخرى، إلى الأخذ بمبدأ التميز العرقي لتبرير نوازعها الاستعماريّة بحجّة أنها مدينة للشعوب الدنيا بإرث حضاري عريق يتعيّن عليها بعد بلوغها مرحلة متقدّمة من التطوّر العلمي أن ترفدها بغلاله الوفيرة.

ذلك ما آلت إليه محاولة الربط المفاجئ على المستوى التاريخي بين الشرق والغرب حيث جنح فريق من علماء اللغة، انطلاقاً من مسلّماته التوراتية، إلى إسقاط واقع التمايز العرقي الذي شرع يتنامى في النفوس والأذهان، على عالم الأصول الفردوسية، ليخرجه من ثمّ بصورة ثُنائيّة وظيفيّة غير متكافئة الأدوار، لكنها ممهورة بختم العناية الإلهية؛ في حين سعى آخرون إلى التوفيق بين شاعرية الوحي الكتابي والإيجابية العلمية من دون أن تفارقهم عقدة التفوّق الآري المحكومة بمنطق العداء للسامية، باستثناء حفنة ضئيلة من العلماء

آمنت بالتسامح والانفتاح إيمانها بالتلاقح الحضاري.

لقد مهّد موريس أولنْدر لتحليل الاتجاهات المذكورة برسم الإطار الذي نمت فيه الحركة الهندو ـ أوروبية وازدهرت العلوم الفيلولوجية، حيث مال إلى التركيز على فكر ريشار سيمون الذي وثّق الصلة بين تفسير الكنيسة وإلزامية الوحي الإلـهي، مؤكّداً أن العناية الإلـهية تفعل في التاريخ فعلها في النصوص الكتابية، وأن الكنيسة، بالتالي، هي الضمانة الوحيدة للعقيدة. ثمّ تلاه بنظرية روبرت لوث الذي وفّق، من جهته، بين إعجاب المسيحيين بالعهد القديم وعلوم اللغة العبرية، لافتاً إلى أن الله يبارك جهود الباحثين في الكتابات المقدّسة.

وبعد جولة سريعة تناول فيها بإيجاز أبرز المدارس الفكرية التي أفرجت عنها الحركة الهندو ـ أوروبية، تحوّل إلى تحليل نظريات كل من هردر ورينان وماكس موللر وغولدزيهر وغراو، لكونها تمثل، في نظره، محطات مميزة في مراحل النزاع الهندو ـ أوروبي، قبل أن يختتم معلّقاً على مسرحية موسيقية لفاغنير الذي أُثرت عنه نزعة العداء للسامية.

لقد أعجب هردر بالشعب العبري وأمعن في تذوّق جمالية اللغة والشعر العبريين، لكنه نزع صفة الامتياز المطلق والاختيار الحصري عن الشعوب مطبّقاً على الحضارات مبدأ النسبيّة، كما نحا باتجاه تعدّدية حضارية قوامها التوفيق بين الحتمية التاريخيّة والعناية الإلـهية، ذلك أن هردر يعتبر الشعوب مدعوّة في جلّها، بحسب العبقرية الخاصة بكل منها، إلى التعاقب مداورة على مسرح التاريخ العالمي من أجل تأدية الدور المعدّ لها من قبل العناية الإلـهية. على أنه ما لبث أن غَضّ من فكرتي التعدّدية والنسبية الحضاريتين بإعلانه أن الغرب المسيحي هو حامل الوحي بلا منازع مما يوجب

إقصاء سائر الشعوب بما فيها السامية إلى مرتبة من القصور المستديم.

أمّا رينان، فلئن وافق هردر في مجال القول بتفوّق الآريين على الساميين في شتّى المجالات بما فيها الميدان الديني، وتسليمه بالنظام العام الذي ينبغي أن تخضع له البشرية، يعود فيفترق عنه بتجريده العرق السامي، أي العبري حصراً، من كل عبقريّة، ناسباً عقيدته التوحيدية إلى غريزة فطرية طبعت بالجمود، بخلاف اللغات الآرية التي تميزت بالمرونة والتنوّع، كما قضت عليه بالتحجّر والرضوخ، في حين أمست وثنيةُ الآريين المشْرِكين عاملَ تطوّر وإبداع بعد تطعّمها بالوحدانية السامية.

كذلك يعمل رينان على أرْيَنة يسوع وتحريره من اليهودية السامية، معتبراً أن المسيحية هي ديانة الشعوب المتحضّرة. لكنه يحرص في الوقت نفسه على فصلها عن العقيدة المسيحية مختصراً إياها بكلمتين لا غير، هما: المستقبل والتقدّم، مما يُتيح له تمثيل الوحدانية السامية بنبتة العوسج التي أعطت ثمراً ليس لها بإسهامها في تفتّح زهرة العرق الآري هذه، أي المسيحية.

أمّا ماكس موللر الذي رفض رأي رينان القائل بالغريزة الدينية، ومضى يتلمّس في الحضارة الفيدية سرّ العظمة والغنى الأوروبيين، فقد نسب إلى الآريين ديانة وسطيّة بين التعدّدية المشْرِكة والوحدانية المسيحية أطلق عليها اسم «الديانة الواحدية»، في حين تجرّأ بيكتيه على الإقرار بتزلّق الآريين في متاهات الشِّرْك، واعتبارهم مُعدّين لحمل لواء الوحدانية بفضل عبقريتهم وعمل العناية الإلهية التي مكنتهم من بلوغ ما هم عليه من تطوّر علمي وأهّلتهم، بالتالي، لاستعمار الشعوب.

لكن موريس أولنْدر يعود فيتجاوز هذه الحالة الصدامية بتقديمه

لنا شخصيتين نموذجيتين هما: القس البروتستانتي رودولف غراو الذي سعى إلى استعادة التوازن المنشود بجرأة الإيمان المتّضع أمام الآخر، والمستشرق اليهودي إينياس غولدزيهر الذي نذر جهاده اللغوي للدراسات الإسلامية.

لقد حذّر غراو من مغبّة التعلْمن الذي يدعو إليه رينان، مبيّناً أن تجريد الفاعلية الهندو ـ جرمانية من رصيد الحس السامي الذي تضبطه الكنيسة من شأنه تهديد توازن العالم المعاصر. كما مثّل العرقين السامي والآري بعروسين خصّ الله أفقرهما باختياره لامتلاكها كنز الإيمان وحب الخالق، وأهاب بالهندو ـ جرمانيين المحمّلين بكنوز العلم إلى التحوّل من أقصى الرجولة الفكرية إلى منتهى الجهوزية الأنثوية كي يتمكّنوا من عقد زواجهم على الساميين بعد أن يكونوا قد تحوّلوا بدورهم من دور الأنوثة الخاضعة إلى دور الذكورة الواهبة المعنى.

أما غولدزيهر فقد ساوى بين الشعوب كلّها بمن فيهم الساميين العبريين على قاعدة الإبداع الأسطوري، مشدّداً على التسامح وطبيعة يهوه الكوزموبوليتية، كما دعا إلى إيمان جديد يكون العلم ضمانته الشاملة الوحيدة.

وقد أبى موريس أولندر في ختام كتابه إلا أن يذهب نهائياً برونق الثنائيّة الآريو ـ سامية، فإذا به يستدعي على التوالي فصول مسرحية لفاغنير يصوّر فيها الساميين، على امتلاكهم أسرار الصناعة والسبك، مقعدين عاجزين عن نقل معارفهم الى الآخرين، مما يجعلهم فريسة سهلة للآريين الذين اكتشفوا هويتهم بنفسهم وتمكنوا من صياغة السيف الذي سيقتلون به أخيراً منافسهم المسخ. فهل يسعنا إلا أن نرى في ذلك استباقاً للمحرقة الهتلرية التي بدأت نارها تُصلى على إيقاع العلوم الهندو ـ أوروبية ومذاهب العناية الإلهية؟

وإنا إذ نأمل أن نكون قد وفقنا إلى التعبير عن فكر المؤلِّف بالدقة والوضوح المطلوبين، يهمنا أن نلفت القارىء إلى تنظيمنا ثبتاً بالمصطلحات في نهاية الكتاب حيث يمكن الاطلاع على مقابلات بعض الألفاظ باللغة الفرنسية، وإمكان التعرّف على عناوين المراجع، بلغاتها الأصلية في قائمة المراجع إلى جانب معلومات أخرى تفصيلية لم يكن ليتسع لها المجال دائماً في الحواشي.

كذلك تحسن الإشارة إلى تضمن هذا الكتاب بعض الآراء المنافية لحقيقة كل من الإسلام والمسيحية، والتي اقتضى إيرادها دون تلطيف أو تزييف حرصاً منا على الأمانة العلمية.

توطئة

جان ـ بيار فرنان

أين يقع الفردوس؟ في أي منطقة مباركة من العالم جعل الله جنّة عدْنٍ يا تُرى؟ بل بأي لغةٍ كان ينطق آدم وحواء في أثناء إقامتهما هناك؟ أوَينبغي التسليم مع القديس أوغسطين بأن الزوجين الأولين كانا عند فجر التاريخ يتكلّمان العبريّة، أم أنه يحسن بنا المضيّ مع لايبنتز (Leibniz) في تقصّيه لغةً أمعنَ في القِدم هي لغة القارة «الشيتية» التي يُفترض أن تكون قد تفرّعت منها ألسنة الشعوب المدعوّة هندو ـ أوروبية مما يجوّز اعتبارها، برأي بعض الباحثين، نموذجاً أصيلاً للكلام البشري؟

لغة الفردوس، إذن، هي ما كان عليه التعبير اللغوي في فجر نشوئه. إنها نقطة انغراس النطق البشري في الكلام بمفهومه الأكثر شمولاً ونقاءً، سواء عنينا به كلام الله أم كلام العالم والطبيعة اللذين انتشلهما الله من العدم بقوّة «كلمته الأزلية» وكوّنهما من شتات مبعثر.

لم يولِ اليونان الأقدمون، على رغم فضولهم المأثور، هذه

المسألة أدنى اهتمام، إذ لم يتساءلوا عمَّ تُراها تكون لغة آدميي العصر الذهبي في ظلّ تلك الأزمنة الأولية حيث يختلط الأحياء بالأموات، فيأنس بعضهم الى رفقة بعض، ويحيون الولائم معاً وسط مناخ من فرح الفتوّة المقيم بمنأى عن الكدّ والمرض والألم، ومن دون أن يعكّر هناءة عيشهم أي التزام بِسبْط النساء في السرّاء والضرّاء. لكن،
[8] لعلّ الجواب هو بالنسبة إلى هؤلاء من البداهة بحيث لا يستدعي طرح السؤال أصلاً، إذ ما عساها تكون لغة السلالة الذهبيّة إلاّ واحدةً دون ما عداها هي اللغة اليونانية التي تتحدّى لغْوَ البرابرة حيث تكاد الأصوات لا تفيد من المعاني إلا بقدر ما تشفّ عنه الغمغمات المبهمة.

مثل هذه الروايات تحملنا على الابتسام كما لو كانت آتية من قاع عصر بعيد حيث الفكر لا يزال في مهده. وإن أبناء جيلي من فلاسفة وألسنيين ومؤرّخين واختصاصيين في علم الإناسة (الأنثروبولوجيا) ليشاطرونني هذا الاقتناع يقيناً منهم بأن رصانة البحث العلمي تقتضي العزوف عن كل ما قد يُثيره الحنين إلى الجذور أو الإيمان الواثق برسالة التاريخ الإلهية من أوهام وتخيلات.

عندما كنت أشغل، بإشراف أستاذي إ. مايرسون (I. Meyerson) منصب أمانة السرّ في **مجلّة علم النفس** (*Journal de psychologie*) التي أسّسها كل من جانيه (Janet) ودوماس (Dumas)، عمدت إلى تبنّي قاعدة كانت «الجمعية اللسانيّة» قد أطلقتها في بندها التأسيسي الثاني، ورحت أطبقها بحذافيرها على كل ما يردنا من مقالات، ألا وهي رفض كل بحث يتعلّق بنشأة اللغة انطلاقاً من التمييز بين البحث العلمي في المواضيع المتعلقة بالألسنة واللغة وشؤون الفكر والحضارات من جهة، وبين النسْج الخرافي حول اللغة ـ الأم وأقصى مرامي المغامرة الإنسانية من جهة أخرى.

لقد بدت لنا القطيعة يومذاك واضحة وحاسمة ونهائية بين مقتضيات النهج العقلاني الصارم ونزْوات التخييل الأسطوري الساذج، لكننا عدنا فاكتشفنا أن السذاجة الحقيقية تكمن في الركون إلى مثل هذا اليقين بعدما غاب عن أذهاننا أن المخيّلة، على غرار الحسّ المشترك في فلسفة ديكارت (Descartes)، هي المجال الإنساني الذي يساوي بين البشر بامتياز.

[9] أما إذا كان ثمّة من يعتقد أن نمو العلوم أمر ممكن في ظل الخضوع المطلق لسلطان العقل الذي أُعطي له أن يتحكم بمسيرة التطور العلمي تحكُّمَ رب العناية القدير بشؤون البشر من علياء سمائه، فإن الطريقة التي يعتمدها موريس أولندر (Maurice Olender) في كتابه كفيلة بتبديد هذا الوهم والعودة بالأمور إلى نصابها السليم، إذ وجدناه يتحرّى مسالك روّاد الفروع العلمية الكبرى كفقه اللغة (الفيلولوجيا) وعلم الأساطير المقارن وعلم الألسن الهندو ـ أوروبية وتاريخ الأديان والحضارات، ويرصُد مسيرة بحثهم عن كثب بكل ما تخللها من انعطافات وما اكتنفها من قلق وغموض وضياع وصولاً إلى ما آلت إليه العلوم الإنسانية في عصرنا الحاضر.

وإن قارئ هذا الكتاب ليتبيّن بوضوح لا يدانيه وضوح أن الأسباب الداعية إلى تأليفه لا تخرج عن إطار الجهد الإنساني الرامي إلى تقديم المعرفة وتوظيفها في هذا القطاع الواقعي تحديداً. لكن إذا كانت أصول العقلانية العلمية تتبلور في سياق العمل على تحديد موضوع كل علم وطرائق بحثه النوعية، فلا يسعنا كذلك إلا الإقرار بأن الكشف في مجال العلوم الإنسانية لا يفترض أرضاً عذراء، بل قارات رسم خريطتها التقليد، واجتازها الفكر الديني، محدّداً المسالك المُوصلة إليها بكل ما تفرضه من مسارات. أضف إلى ذلك أن الباحث عند افتتاحه أيّاً من مجالات المعرفة لا مندوحة له من

طرح مسائل تكاد تكون صدى للتساؤلات الكبرى التي تهزّ الجسم الاجتماعي بكامله كتلك التي تتعلّق بهويّته وجذوره الماضية ومسؤولياته الحاضرة وتطلّعاته المستقبليّة.

[10] منذ خمس وعشرين سنة، وبينما كنت أتصدّى لمسألة الفكر اليوناني في الظروف المؤدّية إلى ظهور الذكاء النقدي والمعرفة الإيجابية، وجدتني أعتمد العبارة الآتية: من الأسطورة إلى العقل. وهي عبارة غير دقيقة يكمن عيبها في إيهام القارئ بأن الفلاسفة «الماليزيين» الذين هم أول من شقّ لنا الطريق في القرن السادس السابق نحو الحقبة التاريخيّة الراهنة، كانوا يواجهون من منطلقهم الفكري خياراً مُلزماً بين موقفين فكريين متباينين. لكن إذا كان الشرخ بين «الأسطورة» (Muthos) و«الكلمة» (Logos) قد اتضح قبل أن تتم إدانته في الثقافة اليونانية القديمة، وتحديداً من قِبل جماعة الفلاسفة الفيزيائيين الذين ينتمون إلى مدرسة «ميليه» (Milet)، فالثابت لدينا أن الجدل لم ينشأ بين العقل، من جهة، والديني والأسطوري والخرافي، من جهة ثانية، لأن المجال الديني بصفته مجال الدولة ـ المدينة يبقى، على رغم ما ينطوي عليه من تنوّع واختلاف، حقلاً موحّداً تتعايش فيه أشكال العقلانية المتعدّدة وأصناف المعتقدات التقليدية بحيث لا يحول تصادمها النسبي دون تداخلها المستمر بشكل أو بآخر. وهكذا، فإن ما سيفرض نفسه في العصور اللاحقة بوصفه نموذجاً للمفهوميّة وما سيبدو، مقابل ذلك، خرافةً عبثيّة، كانا دوْماً في إطار الفكر المبدع متكافلين. والتكافل هنا يعني أنهما، في اختلافهما، يتكاملان ويتساندان.

لقد عمد موريس أولندر إلى إجراء مطالعة منزّهة عن المغالطات لمؤلّفات كل من ج. غ. هردر (J. G. Herder) وإرنست

رينان (E. Renan) وف. ماكس موللر (F. Max Müller) وأ. بيكتيه
(A. Pictet) ور. ف. غراو (R. F. Grau)، حيث أتحفنا بمفارقة
مؤداها أن القرن التاسع عشر الذي شهد ازدهار الفلسفة الإيجابية [11]
والحركة العلميّة قد أنتج في قطاع تقنيته العالية، حيث البحث أشدّ
ما يكون عليه أصالة وغنىً بالتطورات المستقبلية، ما ينبغي تسميته
مع المؤلف نسيجاً من الأمثلة الخرافية العلمية. وقد جاءت هذه
الصفة الأخيرة نتيجة التبحّر في العلوم وإتقان اللغتين العبرية
والسنسكريتية واعتماد المقارنة في تحليل المعطيات اللغويّة والروايات
الخرافية والظاهرات الدينية، وإحكام الربط بين البُنى اللغوية، من
جهة، والأشكال الفكريّة والملامح الحضاريّة، من جهة أخرى،
دونما إغفال للأمثال الخرافية والتخيّلات الاجتماعية على مختلف
المستويات.

ولما كانت عناية الله الأوحد تتجه بالتاريخ نحو غايته المرسومة، وكان التحليل الفيلولوجي، في دأبه على المقارنة بين اللغات الأكثر عَراقة بحثاً عن الأصول، يعود بنا إلى تلك الهُنيهة الأثيرة التي لم يكن بعدُ قد طرأ عليها ما يشوّش حال الشفافية السائدة بين الله والإنسان والقوى الطبيعيّة، فقد لزم أن تتساوق عملية التغوير في الماضي السحيق هذه مع إيمان لا مندوحة من استدعائه بشكل متواصل في قلب تاريخ يتصف بالغائية ويتعذّر، بالتالي، فهمه إلا على نور الوحي المسيحي. لذا، فما إن بدأت الدراسات اللغوية تتمحور حول الشعوب السامية والشعوب الهندو ـ أوروبية حتى أطلّ علينا من خلالهما النموذجان العبري والآري في صورة زوجين مختارين من قبل العناية الإلهيّة. وهي صورةٌ لا تُعلن للغربيين المتمسحنين سرّ هويتهم إلا لكي تخلع عليهم حلّة الشرف التي تخوّلهم بسط سيطرتهم الروحية والدينيّة والسياسيّة على العالم أجمع.

إن التكافؤ المزعوم بين العنصرين المُكوِّنين للصورة لا يعدو أن يكون مجرّد وهم لأن النموذج العبري كما يجري تقديمه في هذه الدراسات يبدو على احتكاره امتياز الوحدانية الدينيّة منطوياً على ذاته، جامداً، منغلقاً على القيم المسيحيّة انغلاقه على التطوّر الثقافي والمعرفي، في حين يتألّق النموذج الآري مزداناً بكل الفضائل الجليلة التي تؤهّله للتحكّم بدينامية التاريخ، كالعقل والخيال والعلم والسياسة والفنون.

[12] والواقع أن النموذج العبري لا يُثير القلق والإزعاج فحسب، بل يطرح مشكلة بسبب ظهوره في صلب التقليد الديني متماهياً به وغريباً عنه في آن؛ فحيثما طلبته وجدته تحت اسم «اليهودي» الذي يلازمه من دون براح وكأنه عنوان رسوخه في مكان مُحدّد وانتمائه إلى شعب دون سواه. لكنّه في ذلك بالذات مختلف، منعزل، يجتذب نحو شخصه كل ما يمكن أن تستثيره صورة الآخر في وجدان الفرد والأمّة من أساليب النبذ والضغط والعداء.

ولعل حال علماء أوروبا في القرن التاسع عشر من الثنائية الآريو ـ سامية أن تكون كحال من يقف أمام مرآتين متلاصقتين متنافرتين لم يُفلح قرانهما المفتعل في إزالة طابع الجفاء المستحكم بينهما، ولا فضيلة لهما سوى أنهما تتيحان للمتمرّىء إسقاط صورته الذاتية في عمقهما السرابي. فكيف يسعنا، والحالة هذه، الإغضاء عمّا يرتسم في الخلفيّة القاتمة للوحة المذكورة من ظلال مخيّمات التصفية ودخان المحرقات المتصاعد من الأفران؟!

سجلات الفِردَوْس

ما تُراها تكون اللغة المتداولة في حديقة الفردوس؟ وكيف لنا أن نعرف ما إذا كان الله وآدم وحوّاء والحية قد تكلّموا العبرية أم سواها من اللغات كالفلامنكيّة أو الفرنسيّة أو السويدية؟ بل أين تُراه يكون موقع عدْن؟ أعَلى ضفاف نهر الغانج غرباً أم بمحاذاة نهر الفرات شرقاً؟

لطالما تبارى الفلاسفة واللاّهوتيّون وفقهاء اللغة في تحديد جغرافية الفردوس الرائعة وتعيين اللغة التي كان يجري التخاطب بها هناك، حتى إن أبحاثهم بلغت حدّاً من التشعّب تتعذر علينا معه الإحاطة بمسالكها وانعطافاتها.

لقد دعا القديس أوغسطين (Saint Augustin) (354 ـ 430) إلى الأخذ بالرواية الرسمية التي تجعل من العبرية «اللغة الأصول الإنسانية»[1]. لكن العصور القديمة نفسها عرفت عدداً من

(1) انظر: مدينة الله ص 221 وما يليها من: Saint Augustin, *De civitate dei contra paganos*, XVI, XI. 1 sq., éd. par B. Dombart et A. Kalb (Bruges, 1960), pp. 221 sq. (Reprise dans l'édition Teubner 1928 - 1929).

المناهضين لهذه النظريّة أمثال تيودوروس الصوري (Théodoret de Cyr) (393 -466؟) الذي قضى للسريانيّة بالتفوّق على العبريّة[2]؛ وغريغوريوس النيصي (Grégoire de Nysse) (330؟ ـ 394) الذي
[14] أكّد أن العبريّة ليست أقدم اللغات، وأن الله لم يكن، كما يطيب للبعض تصوّره، «مُدرِّساً» يُعنى بتلقين الأبجديّة إلى أجداد الإنسانيّة الأوّلين[3].

ومع بزوغ فجر النهضة في الغرب قفز موضوع لغات الفردوس إلى الواجهة ولقي رواجاً في مختلف أنحاء أوروبا حيث شرع كل فريق يفتش على لسان أجداده في الفردوس. وكان من بين الشهود الكُثُر على هذه النزاعات القوميّة[4] مؤلّف سويدي عمد إلى إنشاء محاكاة هزليّة تسخر من هؤلاء جميعاً. إنّه أندرياس كمبيه (Andreas Kempe) (1622-1689) الذي أصدر في مدينة هامبورغ سنة 1688 كتيّباً بعنوان **لغات الفردوس**[5]، وذلك في أعقاب نفيه بقرار من

(2) Théodoret de Cyr, *In loca difficilia scripturae Quaestiones selectae*, in: *Genesis*, éd. par J. L. Schulze (Paris: s. n., 1864),
«سفر التكوين»، مجموعة ج. ـ ب. مينيه (J.- P. Migne) للآباء الشرقيين، عامود 165 ـ 168.

(3) Grégoire de Nysse (Saint), *Contra Eunomium libri*, Gregorii Nysseni Opera; v. 1-2, 2 vols., Iteratis 3 curis edidit Wernerus Jaeger (Leiden: Brill, 1960),
مجموعة ج. ـ ب. مينيه للآباء الشرقيين، 45، 2، 1863، عامود 989 وما يليه و997 وما يليه.

(4) لتعرف المزيد عن هذه القضايا، راجع كتاب أ. بورست (A. Borst) يبقى هذا الكتاب مرجعاً مهمّاً لدراسة مثل هذه الموضوعات: Arno Borst, *Der Turmbau von Babel; Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 4 vols. (Stuttgart: A. Hiersemann, 1957-1963).

(5) سيمون سيمبلكس (Simom Simplex)، هو الاسم المستعار للمؤلّف أندرياس كمبيه (Andreas Kempe)، **لغات الفردوس** (*Die Sprachen des Paradises*) (انظر المراجع)، كتاب من 47 ص لم يُذكر مؤلفه، ورد في المقدّمة أنه تُرجم من السويديّة على يد ألبرخت كوبمان (Albrecht Kopman) (Hambourg, 1688) لكنّ النسخة السويديّة مفقودة =

أحد رجال الدين اللوثريّين، حيث شرع أندرياس يتسلّى في منفاه بتأليف سلسلة من الحوارات الجدليّة التي تضمّنت تعليقاً على الجانب المضحك لذلك السباق الدائر حول جنّة عدْن العامرة باللغات. فبعد أن استعرض أندرياس الأبحاث الرصينة التي وضعها اثنان من مواطنيه هما غيورغ شتارنهيلم (Georg Stiernhielm) (1598 ـ 1672) وأولاوس رودبيك (Olaus Rudbeck) (1630 ـ [15] 1702)[6]، راح يروي كيف وقعت «حواء الشهوانية»[7] في تجربة حيّة تتوسّل في إغرائها الشيطاني كلمات باللغة الفرنسيّة في حين ينبري آدم متكلّماً بالدانماركية، والله بالسويدية.

ومع إطلالة القرن التالي، قدّم غ. ف. لايبنتز (G. W. Leibniz) (1646 ـ 1716) عرضاً لما استجدّ من أصول علم المقارنة اللغوية الذي يعتبر أحد مؤسسيه. وما كان في ذلك إلا ليشاطر قناعة أولئك الباحثين الذين ما فتئوا منذ عصر النهضة يناضلون في سبيل إحياء

= ولا ندري ما إذا كان قد تمّ العثور عليها. يقول أ. بروست إنه لم يعثر عليها البتة في المكتبات الألمانية (المصدر نفسه، الجزء الثالث، 1، 1960، ص 1338 ـ 1339). راجعت النسخة الموجودة في مكتبة استوكهولم (Kungliga Biblioteket de Stockholm) المحفوظة تحت رقم F 1700/1679. يقدّم س. س. ألرت (C. C. Elert) معلومات قيّمة حول هذا النص في مقالته: Claes-Christian Elert, «Andreas Kempe (1622-1689) and The Languages Spoken in Paradise,» *Historiographia Linguistica*, vol. 5, no. 3 (1978), pp. 221-226.

(6) في ما خصّ هذين المؤلّفين، انظر: ج. سفنبرو في: Jesper Svenbro, «L'Ideologie "gothisante" et l'atlantica d'Olof Rudbeck. Le Mythe platonicien de l'atlandide au service de l'empire suédois du XVIIe siècle,» *Quaderni di storia*, vol. 11 (1980), pp. 121-156.

(7) انظر: أ. كمبيه، ص 27، و3128 وما يليهما من: Kempe, *Die Sprachen des Paradises.*

فرضيّـة قديمة تقول إن انطلاقة اللغات الأوروبيّـة[8] كانت من القارة المدعوّة «شيتيّـة».

هذا هو الإطار الذي راحت فيه الحركة الهندو - أوروبيّـة تنمو وتتبلور متساوِقَـة مع الرغبة المعلنة في إلقاء الضوء على «أصول الأمم»[9]، حيث رأينا لايبنتز يشير في سياق عرضه إلى طبيب عالم من مدينـة أنفرس (Anvers) يُدعى يان فان غورب (Jan Van Gorp)[10]

---

(8) Gottfried Wilhelm Leibniz: *Oeuvres philosophiques de Leibniz,* bibliothèque de philosophie contemporaine, 2 vols., avec une introd. et des notes par Paul Janet, 2e éd. rev. et augm (Paris: F. Alcan, 1900), vol. 1: *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* pp. 238 sq., et *Brevis designatio meditationum de originibus gentium...* (Berlin: Académie des sciences, 1710), pp. 5-9.

(9) انـظـر ص 243 مـن: Leibniz, *Oeuvres philosophiques de Leibniz,* vol. 1: *Nouveaux essais sur l'entendement humain,*

تجد حول هذا الموضوع بعض المعلومات المفيدة في مقالة موريس أولندر: Maurice Olender, «L'Europe ou comment échapper à Babel?,» *L'Infini,* vol. 44 (1993), pp. 106 - 123.

حول نواحٍ أخرى أيضاً في مقالته: «حول نسيان لغوي، وعي الشعر ذاته. الشعر والبلاغة» وهو موضوع دراسة نظمتها مؤسسة هوغو التابعة «لمعهد فرنسا» والمنعقدة بإشراف إيف بونفوا. قام بجمع هذه الدراسات: O. Bombarde, «Sur un oubli linguistique,» dans: *Poésie et rhétorique: La Conscience de soi de la poésie: Colloque de la fondation Hugot du collège de France,* collection pleine marge, réuni par Yves Bonnefoy; actes rassemblés par Odile Bombarde ([Paris]: Lachenal & Ritter, 1997), pp. 267-296.

(10) يُعرف أيضاً باسم غوروبيوس بيكانوس (Goropius Becanus) وهو مؤلّف كتاب: **نشوء مدينة أنفرس**: Joannes Becanus Goropius, *Origines antwerpianae sive Cimmeriorum Becceselana novem libros complexa* (Ex officina Christophori Plantini: Antverpiae, 1569).

في ما خصّ المعلومات المتعلّقة بحياة فان غورب ومؤلّفاته، راجع أطروحة أدوار فريدريكس (Eduard Frederickx) التي قدمها في جامعة لوفان (Louvain) الكاثوليكية، تحت عنوان: =

[16] (1518 ـ 1572) معلناً أنه «لم يكن على خطأ كبير إذ زعم أن سمات البداءة الظاهرة في اللغة الجرمانيّة ـ أو السيمبريتيّة[11] كما كان يسميها ـ تعادل ما هي عليه في العبريّة، لا بل تكاد تكون في الأولى أقوى وأظهرَ منها في هذه الأخيرة»[12].

كان فان غورب يمعن في تقليب المفردات مفترضاً فيها أغرب أنواع الاشتقاق، كما كان يقارن بين الصيغ المختلفة مغالياً في الاستنباط، وهو ما خوّله أن يكتشف بعض آثار اللغة الآدميّة في الفلامنكيّة التي عرفها طفلاً، وينصرف بمساهمة آخرين[13] إلى

Eduard Frederickx, *Ioannes Goropius Becanus (1519-1573) Leven en Werk* = (Louvain: Katolieke Universiteit te Leuven, 1973).

كما خصّه ج. ج. ميتكالف (G. J. Metcalf) ببعض الصفحات في مقالته: G. J. Metcalf, «The Indo-European Hypothesis in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,» in: Dell H. Hymes, ed., *Studies in the History of Linguistics: Traditions and Paradigms*, Indiana University Studies in the History and Theory of Linguistics (Bloomington: Indiana University Press, [1974]), pp. 241-245.

لمعرفة أهميّة فان غورب وأثر كتاباته على النتاج التاريخي، انظر: أ. غرافتون (A. Grafton) ص 99 ـ 101 و112 ـ 113 و136 ـ 141 وص 154 مـن: Anthony Grafton: *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), and *Faussaires et critiques: Créativité et duplicité chez les érudits occidentaux = Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, histoire; ISSN 1140-2539; 23, trad. de Marielle Carlier (Paris: Les Belles lettres, 1993), pp. 125-128.

(11) يربط فان غورب بين السيمبريين والسيمّاريين الذين يعتبرهم مؤسّسي مدينة أنفرس البلجيكيّة، كما يعود بأصلهم إلى نسل يافث (Japhet) وابنه البكر غومر (**الكتاب المقدس**، «سفر التكوين»: الأصحاح 10، الآية 2). يفصّل ج. ج. ميتكالف، المصدر نفسه، ص 241 وما يليها، ويورد بعض الاشتقاقات الأسطوريّة لفان غورب.

(12) Leibniz, *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, vol. 1: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, p. 243.

(13) في ما يتصل بالمسائل المتعلقة بالفرضيّة الشيتيّة في بدايات تاريخ علم اللسانيات، راجع كتاب د. درواكس ص 86 ـ 89 و126 ـ 142 من: Daniel Droixhe, *La Linguistique* =

[17] إعداد منهجيّةٍ مقارِنة سيكون لها كبير الأثر في تنشيط مسيرة العلوم الإنسانيّة في ما بعد. واللافت هنا أن يقظة الوعي القومي في مناطق عدّة من أوروبا قد أذكى في مرحلة أولى روح المنافسة بين شعوبها بحيث عكف كل منها منفرداً على استبانة ملامح اللغة الأوليّة في لسانه القومي. ثم جاءت لاحقاً فكرة اللسان السلفي المشترك بين اللغات الأوروبيّة لتطلق نموذجاً مفهومياً مجرّداً قُيّض له أن يجد صيغته النهائيّة في الفرضيّة الهندو ـ أوروبيّة. وقد راحت هذه الأخيرة تنمو وتزدهر في غضون الفترة الممتدّة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر وسط مناخ من الجدل الناشط حول الأشكال البدائيّة الخاصة باللغات الهندو ـ أوروبيّة والنقاشات الآثاريّة الرامية إلى تحديد موطن الهندو ـ أوروبيّين الأوائل[14].

= *et l'appel de l'histoire, 1600-1800: Rationalisme et révolutions positivistes*, langue et cultures; 10 (Genève: Droz; [Paris: Diffusion champion; diffusion minard], 1978).
كذلك في الكتاب الصادر تحت إشرافه في مقالة مخصصة لنشوء المقارنة الهندو ـ أوروبية لـ: Pierre Swiggers, «Adrianus Schrieckius: De La Langue des scythes à l'europe linguistique,» *Histoire épistémologie langage*, vol. 6, no. 2 (1984), pp. 17-35.
حول عظمة الشعب السالتي ويقظته القومية في القرن السادس عشر، انظر: ك. ج. دوبوا في كتابه: Claude-Gilbert Dubois, *Celtes et gaulois au XVIe siècle, le développement littéraire d'un mythe nationaliste, avec l'édition critique d'un traité inédit de Guillaume Postel: «De ce qui est premier pour reformer le monde»*, de pétrarque à Descartes; 28 (Paris: J. Vrin, 1972).

(14) آخر ما بلغنا بهذا الشأن أعمال الكاتبين السوفياتيين ت. ف. غمكريليدزيه وف. ف. إيـــفـــانـــوف: Tamaz Valerianovič Gamkrelidze and Vjačeslav V. Ivanov, *Indoevropejskij jazyk i Indoevropejcy: Rekonstrukcija i istoriko-tipologi ã eskij analiz prajazyka i protokul'tury = Indo-European and the Indo-Europeans: A Reconstruction and Historical Typological Analysis of a Protolanguage and a Protoculture*, 2 vols. (Tbilisi; Georgia: Publishing House of the Tbilidi State University, 1984). =

على أن التمييز ظلّ قائماً بين الأبحاث المنعقدة حول اللسان الأولي والمقالات المركّزة حول لغة الفردوس بداعي الحرص على الفصل بين اللغة العبرية وجنّة عدْن، مع الإشارة إلى أن تيّار الرفض المعارض هذا يشكّل امتداداً لتقليد قديم، على نحو ما يُظهره كتاب [18]
التاريخ النقدي للعهد القديم للأب ريشار سيمون[15] (Richard Simon) (1638 ـ 1712)، حيث ورد أن غريغوريوس النيصي كان يسخر من الذين يظنّون أن الله هو من وضع اللغة التي تكلّم بها آدم وحواء [...] كما لو كان أستاذاً في قواعد اللغة [...]، على حدّ قوله[16].

لم يكن سيمون يعتقد، إذن، أن «الطوباويين يتكلّمون العبرية في السماء»[17] ـ ولو أن ذلك لن يحول أيضاً دون تحفظه حيال آراء

= ترجم ب. باريتاكين (B. Paritakine) قسماً من مقدّمة هذا الكتاب إلى الفرنسيّة: «Système de langue et principes de reconstruction en linguistique,» *Diogène*, no. 137 (janvier-mars 1987), pp. 3-23.

انظر أيضاً دراسة ج. شاراشيدزيه: Georges Charachidzé, «Gamq' relize/ Ivanov, les indo-européenns et le Caucase,» *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*, vol. 2 (1986), pp. 211-222.

لكننا نجد ملخصاً لها أيضاً في مجلة: *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, vol. 21, no. 2 (1986), pp. 97-112.

(15) راجع الدراسة الموسّعة التي ستخصص لهذا الكاتب في الصفحات 71 ـ 83 من هذا الكتاب.

(16) Richard Simon, *Histoire critique du vieux testament* (1678), nouvelle édition, la première imprimée sur la copie de Paris, augmentée d'une apologie générale et de plusieurs remarques critiques, on a de plus ajouté... une table des matières et tout ce qui a été imprimé jusqu'à présent à l'occasion de cette «histoire critique» (Rotterdam: R. Leers, 1685), p. 85.

بالنسبة الى مراجع غريغوريوس النيصي (Grégoire de Nysse)، انظر الهامش رقم 3 ص 26 من هذا الكتاب.

(17) المصدر نفسه، ص 487. حول هذا الموضوع انظر فصل كتاب د. س. كاتس: David S. Katz, «Babel Revers'd: The Search for a Universal Language and the Glorification of Hebrew,» in: *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to* =

بعض اللاهوتيين الذين يشاطرونه الاعتقاد نفسه ـ وقد مضى يعلّل بعض المشادات الحاصلة حول «أقدم لغات العالم» بأغراض سياسيّة تأدّت إلى إضرام روح المنافسة بين الشعوب[18]. فمنذ الآباء الكنسيّين وحتى علماء عصره الأوروبيّين «كانت الأمم ولا تزال تتخاصم بسبب لغاتها». لكن لما كانت الكنيسة تواجه هذه النزاعات بصرامة كلّية مُتعهّدة بالرعاية رأي «اليهود الذين يؤكّدون أن العبريّة هي لغة آدم»، فقد آل الأمر بسيمون إلى مجاراة هذا الاتجاه، وإن بغير اقتناع، حيث رأيناه يقف إلى جانب اللغة العبرية مكتفياً بالإعراب عن بعض التحفّظات التي لا تعدو أن تكون ضرباً من الفذلكة البيانيّة أو الخداع البلاغي:

«نقول باختصار إن ميّزة البساطة هي في اللغتين العربيّة والكلدانيّة أقلّ منها في العبرية وأقوى مما هي عليه في اليونانيّة
واللاتينيّة. وبالتالي، فلو كان لآدم أن يتكلّم إحدى هذه اللغات لما [19]
تكلّم إلاّ العبريّة حتماً»[19].

وقد أعقب سيمون في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر، الباحث ج. غ. هردر[20] (J. G. Herder) (1744 ـ 1803) الذي طرح عدداً من المسائل مُتبنّياً لها من الحلول ما أسهم في تحديد مسار الخطاب الآريو ـ سامي على نحو ما جرى تداوله في ميدان العلوم

England, 1603-1655, Oxford Historical Monographs (Oxford: Clarendon Press; = New York: Oxford University Press, 1982), pp. 65 sq.

(18) Simon, Ibid., p. 84.

كذلك الأمر بالنسبة إلى الشواهد اللاحقة. مع اللفت إلى أن الشواهد المجرّدة من الإحالات في هذا الفصل وما يليه مأخوذة من صفحة الشاهد السابق عينها.

(19) المصدر نفسه، ص 89 .

(20) راجع الفصول التي ستخصص له لاحقاً.

الإنسانيّة على امتداد القرن التاسع عشر، حيث إنّه مع إقراره بمكانة اللغة العبرية المميّزة واعتبارها إحدى «الوليدات البكر»[21] اللواتي أنجبتهن ملكة النطق البشري، لم يتوانَ عن إنشاء المطابقة بين نهر «الغانج» ونهر الفردوس بعدما سمح لخياله بالتسامي إلى أعالي «الجبال الهندية»[22] وإلقاء نظرة سريعة منها على «خريطة العالم»[23].
هكذا يتحقق لدينا أن هردر، على مشاطرته علماء الكتاب المقدّس في تقليد عريق يقضي بتوثيق الصلة بين فقه اللغة (الفيلولوجيا)، من جهة، وجغرافيّة الفردوس[24]، من جهة ثانية، لم يسعْه الالتزام

---

(21) Johann Gottfried Herder, *Herders sämtliche Werke*, 33 vols., Hrsg. von Bernhard Suphan (Berlin: Weidmann, 1877-1913), t. 11: *Vom Geist der ebräischen Poesie*, I (1782), 1879.

انظر الهوامش ص 90 من هذا الكتاب.

(22) انظر: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit* (1784-1791)، ج 13، في: المصدر نفسه، 1887، ص 432. انظر ص 160، الهامش رقم 45 من هذا الكتاب. حول هردر والشرق الهندي، انظر رينه جيرار ص 12 وما يليها، وص 40 ـ 41 و47 وما يليها في: René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande* (Nancy: Impr. G. Thomas, 1963).

انظر أيضاً ل. ويلسون، ص 50 وما يليها من: Leslie Willson, *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1964).

(23) Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 13: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), p. 431 et 432.

تحيلنا الشواهد الواردة في المقطع اللاحق إلى الفصل نفسه من الكتاب المذكور.

(24) من بين المراجع الكثيرة الممكنة كتاب ب. د. هويه (Pierre-Daniel Huet) *Traité de la situation du paradis terrestre* (1691) الذي وضع فيه مؤخراً ج. ـ ر. ماسيمي (J. - R. Massimi) دراسة قيمة ص 203 ـ 225 من: *Moïse géographe: Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, publ. sous la dir. de Alain Desreumaux et Francis Schmidt...; [par le] centre d'analyse pour l'histoire du judaïsme hellénistique et des origines chrétiennes, école pratique des hautes = études, section des sciences réligieuses (Paris: J. Vrin, 1988).

[20] بـهذا الخط حتى النهاية، بل اندفع، على غرار سيمون، مشدّداً على المظهر القومي للمجادلات المذكورة، ولم يفصح عن السؤال التقليدي: «أين تقع الجنة، جنّة الانفصال الأولي؟» (ص 431) إلاّ ليستدرك محذّراً القارئ من مغبّة التورّط في دراسات آثاريّة لاهو - سياسيّة الطابع:

«كل أمّة عريقة تتوق إلى اعتبار نفسها بكر الأمم واعتبار موطنها مهد الإنسانيّة جمعاء» (ص 431).

كان هردر يؤثر بوحي من ر. لوث[25] (R. Lowth) (1788_1710) أن ينطلق من بُنى اللغة العِبرية إلى الكشف عن مسوّغ شعري لذلك الفردوس الذي ما فتئت فتنته تُغري الخيال بترسيم أطرافه المترامية. وقد وجد في موسى خير حليف يُعينه على بلوغ أربه، فبادر إلى

= في شهادة له عن عصره قدّم س. مالت - بران (C. Malte-Brun) (1775-1826) سنة 1811 عرضاً نقدياً لهذه المسألة في «استطراد إلى عدن والفردوس الأرضي» من بحثه ص 245 - 248 ـــــــن: Conrad Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle, ou description de toutes les parties du monde, sur un plan nouveau, d'après les grandes divisions naturelles du globe, précédée de l'histoire de la géographie chez les peuples anciens et modernes, et d'une théorie générale de la géographie mathématique, physique et politique, et accompagnée de cartes, de tableaux analytiques, synoptiques et élémentaires*, 8 vols. (Paris: F. Buisson, 1810-1829), t. 3, 1811, pp. 245-246.

في ما خصّ المسائل المتعلّقة بـ «موقع الفردوس» (Situation du paradis)، انظر: M. Alexandre, «Entre ciel et terre: Les Premiers débats sur le site du paradis («Genèse,» 2, 8-15 et ses réceptions),» dans: *Peuples et pays: Actes du Ve colloque du centre de recherches mythologiques de l'université de Paris X, Chantilly 18-20 sept. 1986*, vérité des mythes; 2, réunis par François Jouan et Bernard Deforge (Paris: Les Belles lettres, 1988), pp. 187-224.

بالنسبة الى التطابق بين نهر الفيزون في التوراة ونهر الغانج، انظر: المصدر المذكور، ص 199 و206.

(25) سنأتي لاحقاً على ذكر هذا الأسقف الإنجليزي، ص 84 - 89 من هذا الكتاب.

التنويه بأهميّة سفر التكوين في إرساء التفسير الديني على حكائيّة «الجلال»، ثم لفت إلى أجواء السحر المخيّمة على الفردوس معللاً إياها بأمرين: **الأول**، خلوّ رواية الخلق من كل تفصيل يتعلق بجغرافيّة عدن (جزء 11، ص 323) التي بدت أشبه «بوطن الخرافة» (ص 324)، **والثاني**، غموض الرواية الموسوية الذي أسهم في ترسيخ هذا الانطباع، إذ لم يتسنَّ لموسى اجتياز هذه البقعة الخلاّبة ليخبرنا بما شاهد واختبر. لكنه رأى في هذا الامتناع من التقيّة الرادعة ما يهيب بالفكر أيضاً إلى التراجع عن إثبات ما لا تبيحه الخرافة، مؤكداً أن موسى لو دخل تلك الربوع الأوليّة ما كان ليعثر [21]
فيها على «سجلات الفردوس» بتاتاً! لذا نصح معاصريه بألاّ يحسب أي منهم نفسه بطلاً في «علم آثار المستحيل» أو ينصّب ذاته منقذاً لتاريخ الفردوس، بل الأوْلى بهم من الآن فصاعداً أن «يتركوا التقليد يرفرف كما في أسطورة خلق العالم»، كيما يتسنى لهم تبيّن مفاعيل هذه الرواية في جذور الشعر العبري.

إلا أن الرواية العبرية التي رأى فيها هردر نموذجاً شعريّاً للغة البدئيّة ما لبثت أن تحوّلت على يد رينان(26) (Renan) (1823 ـ 1892) إلى ما أسماه «سجلات البشريّة» حيث يقول:

«إن أولى مدوّنات العنصر السامي قد وصلتنا باللغة العبرية قبل أن تصير بفضل قدر مُميّز مدوّنات الجنس البشري بكامله»(27).

كانت النزاعات القائمة حول أصول اللغة والألسنة تتحكّم بالتصوّرات المتعلّقة باللغة الإنسانيّة، ولا تزال(28). وقد ارتسم على

---

(26) كان رينان قارئاً عظيماً لهردر كما سنرى في ص 125، 168 والهامش رقم 60 ص 169 من هذا الكتاب.

(27) Ernest Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, éd. définitive établie par Henriette Psichari, 10 vols. (Paris: Calmann-Lévy, 1948-1961), t. 8, p. 238.

(28) حول الجدل الذي نشأ بين داروين وماكس موللر في النصف الثاني من القرن =

خلفيّة خطاب هردر أحد المفاهيم التي تجعل من اللغة شبكة تُنظّم
[22] الفكر وتصقل طبائع الأمم. وما أكثر التطوّرات التي طرأت على اللغة بصفتها مرآة تعكس الصور المكوّنة لوجدان الشعب. اللغة، في نظر هردر، هي الشاهد المُميّز على نموّ الفكر البشري ومستودع الكشوفات الحضارية(29). أوَلم يُدرج لايبنتز هذه الذاكرة المزدوجة ببُعديها الفردي والجماعي في مخطط العلوم اللغوية مؤكداً أن اللغات هي «أقدم صروح الشعوب»(30) وخير مرآة للفكر البشري؟

لقد تحوّلت «سجلات الفردوس»، إذن، إلى تأمّلات حول اللغة. يسهّل عليها ذلك طبيعتها العصية على الإدراك، وكونها الشاهد الأمين الذي تخلص شهادته على امتداد الأجيال. ذلك ما عبّر عنه تحديداً ج. د. ميكايليس (J. D. Michaelis) (1717 ـ 1791) في مقالة له صدرت عام 1759 بعنوان: **تأثير الآراء في اللغة واللغة في الآراء**، إذ أورد ما يلي:

«اللغة هي ... نوع من المدوّنات التي تحفظ الاكتشافات البشرية بمنأى عن طوارئ الدهر المُفجعة. مدوّنات لا يقوى عليها اللهب ولا تزول إلاّ بزوال الأمّة»(31).

= التاسع عشر، انظر الصفحات المخصّصة لهما في ص 193 من هذا الكتاب. كذلك نجد في الهامش رقم 29 من ص 195 من هذا الكتاب أسماء الكتب المعروفة لغاية 1972 حول مسألة أصول اللغة الممنوعة بموجب الفقرة 2 من نظام الجمعيّة اللسانية في باريس سنة 1866. انظر أيضاً: Gordon Winant Hewes, *Language Origins: A Bibliography*, Approaches to Semiotics; 44, 2 vols., 2d Rev. and Enl. Ed. (The Hague: Mouton, 1975).

(29) Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 5: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770), 1891, p. 52.

(30) Leibniz, *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, vol. 1: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, p. 294 et 242.

(31) نالت هذه المقالة جائزة الأكاديمية الملكية للعلوم والآداب الجميلة في النمسا عام 1759. اعتمد الطبعة الفرنسية التي زاد عليها المؤلف وراجعها بنفسه، ص 28 ـ 29 من: =

لا يسعنا بعد اليوم، إذن، الكلام على أي أمّة أو على تاريخ أيّ شعب من دون إبراز العامل الذي يؤمّن استمرارية الهوية الخاصّة [23] بهما في الزمن ويضمن تناقل القيم التراثيّة التي أبرزها اللغة.

لكن كونديالك[32] (Condillac) (1715 ـ 1780) كان قد سبق ميكايليس بعشر سنوات إلى المطابقة بين اللغة وعبقرية الشعوب، متجاوزاً كل جدل أكاديمي بقوله:

«الدلائل كلها تؤكّد أن اللغة تعبّر عن طبيعة الشعب الناطق بها»[33].

لقد وعى هؤلاء الباحثون ارتباط اللغة العضوي بالأمّة، ما يجعلها المصدر الأهم لتعرف الملامح الخاصة بكل شعب[34]،

Johann David Michaelis, *De L'Influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions*, traduit de l'allemand [by J. B. Mérian and A. P. Le Guay de Prémontval (Brême: Gottingue, 1762). =

(32) Etienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, dans: *Oeuvres philosophiques de Condillac*, 3 vols., texte établi et présenté par Georges Le Roy (Paris: Presses universitaires de France, 1947-1950).
ولا سيما الفصل الخامس عشر بعنوان: «عبقرية اللغات» (Du Génie des langues) ص 103.

(33) المصدر نفسه، ص 98؛ للاطلاع على أهميّة كونديالك في هذه النزاعات، انظر: Hans Aarsleff, «The Tradition of Condillac: The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in Berlin Academy before Herder,» in: Hymes, ed., *Studies in the History of Linguistics: Traditions and Paradigms.*
أعيد نشر هذا المقال في ص 146 ـ 209 من: Hans Aarsleff, *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History* (London: Athlone, 1982).

(34) من أجل دراسة معمّقة حول العلاقات بين اللغة والصفات القومية، انظر: (W. von Humboldt) (1767 ـ 1835) الذي يعرض تحليلاً دقيقاً لهذه المواضيع في مجموعة مؤلفاته: Wilhelm Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, 5 vols., Herausgegben von Andreas Flitner und Klaus Giel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, =

فمهّـدوا بذلك الطريـق أمام كل من تعاقـب على نـهجـهم من علماء
[24] في إغنـاء هذه الأساليب الـمُبتكرة لتدوين الذهنيّـات القوميّـة. حتى إذا جاء فرديناند دو سوسير (F. de Saussure) (1857 ـ 1913) في مستهلّ القرن العشرين يستعـرض المسائل اللغوية واللسانية وجد نفسـه، قبل أن يفصح عن أي اعتـراض، مسوقاً إلى الاستنـتاج بأن «الرأي القائل إن اللـغـة تعـكس خصائـص الأمّـة النفسـيّـة هو رأي مقبـول من الجميع»(35).

من العبريـة إلى السنسكريتيـة

منذ أواخر القرن الثامن عشر ومع بداية النصف الاول من القرن الـلاحق، بدأت العلوم الانسانيّـة تستعين بعلوم النبـات والأحيـاء (البـيـولـوجـيـا) والإحـاثـة (الـبـالـيـونـطـولـوجـيـا) وطـبـقـات الأرض (الجيـولـوجيـا)، في صياغـتـهـا لأدوات مفـهـوميّـة جديـدة(36). كـمـا

= 1960- 1981), vol. 2: *Schriften zur Altertumskunde und Ästhetik Die Vasken*, 1961, pp. 58 sq, et vol. 3: *Schriften zur Sprachphilosophie*, 1963, pp. 557 sq.

تحيلنا هذه الطبعة إلى صفحات: *Gesämelte Schriften* de W. von Humboldt, publiés par l'académie de Berlin en 17 vols. (Berlin, 1903-1936).

(35) انـظـر ص 310 ومـا يـليهـا مـن: Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1910 - 1911), bibliothèque scientifique; ISSN 0768-0112, publ. par Charles Bally et Albert Sechehaye; avec la collab. de Albert Riedlinger; éd. critique préparée par Tullio De Mauro; postf. de Louis-Jean Calvet (Paris: Payot, 1985), p. 310.

حيث يعالج قضايا «اللغة والعرق» و«الإثنيّة»، سيرد الحديث عن دو سوسير لاحقاً في ص 43 ـ 44، 60، و216 ـ 219 من هذا الكتاب.

(36) لمزيد من الاطلاع على علاقة هذه العلوم بعلم اللغة واللسان، انظر ص 59 الهامش رقم 85، والصفحات 195 ـ 198 و208 ـ 210 والهامش رقم 17 ص 215 من هذا الكتاب. انظر: المصدر نفسه، ص 306 ـ 310 حيث يعرض توضيحاً لـ «علم الإحاثة اللغوي».

تمكّنت السنسكريتيّة من قلب موازين الأفضليّة بحلولها محلّ العبرية، فصارت الفيدية حديث الصالونات والأكاديميات في فرنسا وألمانيا وإنجلترا، ما سرّع تنظيمَ مبادئ المقارنة اللغوية وإرساءَها على قاعدة الفرضيّة الهندو ـ أوروبيّة. وإنما يعود الفضل في ذلك، برأي المؤرخين الرسميّين في القرن التاسع عشر، إلى وليام جونز (William Jones) (1746 ـ 1794) الذي وقّع وثيقة ولادة فكرة الهندو ـ أوروبيّة في الثاني من شباط/فبراير عام 1786، في أثناء اجتماع عقده مع أصدقائه في جمعيّة كالكوتا حيث كشف في خطابه [25] الرسمي ـ يوم كان لا يزال أول عهده بالسنسكريتيّة[37] - عن أهميّة الوشائج اللغوية القائمة بين كل من اللغات السنسكريتيّة واليونانيّة واللاتينيّة، قائلاً:

«لئن كانت اللغة السنسكريتيّة مُمعنة في القدم، فهي تتميز ببنية رائعة تفوق اليونانيّة اكتمالاً واللاتينيّة غنىً كما تتخطّاهما كليهما في الدقّة. أما التقارب المشهود له بين هذه اللغات على مستوى الصيغ النحويّة وجذور الأفعال، فلا يصح اعتباره من باب المصادفة والاتفاق، بل إن عالِم اللسانيات لا يسعه حيال ظاهرة كهذه إلا أن يعتقد بانبثاق اللغات المذكورة من أصل واحد مشترك حتى ولو لم يعد قائماً بالفعل. وثمّة دليل مماثل لما ذكرنا ـ وإن يكُ لا يضاهيه وجاهة ـ بالنسبة إلى القوطيّة والسالتيّة اللتين لا يبعد

---

(37) يعبّر جونز في رسالة له بعث بها إلى ب. راسل (P. Russsel) بتاريخ 8 أيلول/سبتمبر 1785 عن «أمله في تعلّم جذور هذه اللغة الجليلة». ثم يقول بعد بضعة أسابيع، في رسالة له بتاريخ تشرين الأول/ أكتوبر إلى السير ج. ماكفرسون (J. Macpherson) إنه بدأ بدراسة اللغة السنسكريتيّة. انظر: William Jones, *The Letters of Sir William Jones*, 2 vols., Edited by Garland Cannon (Oxford: Clarendon P., 1970), vol. 2, p. 680 et 687.

في ما يتعلّق بجمعيّة كالكوتا، انظر الهامش رقم 27، ص 89 من هذا الكتاب.

أن تكونا قد تحدرتا هما أيضاً من الأصل عينه على رغم تدامجهما مع لسان في غاية الاختلاف. بل لربما أمكن كذلك إضافة الفارسيّة إلى هذه العائلة اللغوية لو كان يتسع السياق هنا لمناقشة أمور تتعلّق بتاريخ فارس القديم»[38].

[26] لكن رسالة جونز هذه لم تلقَ أذناً صاغية من قبل مثقّفي أوروبا، على الرغم من قدم عهد بعضهم بالسنسكريتيّة، إلاّ مع إطلالة القرن التاسع عشر، حيث بدأت الدراسات اللغوية تشهد منذ نهاية القرن السادس عشر مقاربات عدة بين المفردات الهنديّة والفارسيّة، من جهة، والمفردات الأوروبيّة، من جهة ثانية، ولا سيما الإيطاليّة منها والجرمانيّة واليونانيّة واللاتينيّة[39].

---

(38) William Jones, «On the Hindus. The Third Discourse,» *Asiatic Researches*, vol. I ([1788]; 1799), pp. 422-423.

أستعين هنا بالترجمة الفرنسيّة لهذا الخطاب: «IIIe discours anniversaire,» *Recherches asiatiques, ou mémoires de la société établie au Bengale pour faire des recherches sur l'histoire et les antiquités, les arts, les sciences et la littérature de l'asie*, traduits de l'anglais par A. Labaume; revus et augmentés de notes, pour la partie orientale, philologique et historique, par M. Langlès, et pour la partie des sciences exactes et naturelles, par M. Cuvier, Delambre, Lamarck et Olivier (Paris: Imprimerie impériale, an XIV = 1805), pp. 508-509.

في ما خصّ التأثير الفيلولوجي لأعمال جونز، انظر: الفصل السابع، ص 115 ـ 161 من كتاب هـ. آرسليف: Hans Aarsleff, *The Study of Language in England, 1780-1860* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1967).

(39) B. Hemmerdinger, «La Théorie irano-germanique de Juste Lipse (1598),» *Indogermanische Forschungen*, vol. 76 (1971), pp. 20-21; Jack Fellman, «The First Comparative Indo-Europeanist,» *Linguistics*, vol. 154 (1975), pp. 83-85; John F. Eros, «A 17th-Century Demonstration of Language Relationship: Meric Casaubon on English and Greek,» *Historiographia Linguistica*, vol. 3, no. 1 (1976), pp. 1-13, and J. - C. Muller, «Forschungsbericht. Early Stages of Language Comparison from Sassetti to Sir William Jones (1786),» *Kratylos*, vol. 31 (1986), pp. 1-31.

كان جيل الهندو ـ أوروبيّين الأوائل متأثّراً إلى حدّ كبير بالأفكار التي عبّر عنها فريدريخ فون شليغل (Friedrich von Schlegel) (1772 ـ 1829) في كتابه الصادر سنة 1808 في مدينة هايدلبرغ[40] بعنوان **البحث عن اللغة والحكمة الهنديتين**. وفي عام 1814 ظهر أنطوان ليونار دو شيزي (Antoine Léonard de Chézy) (1773 -1832) الذي عُهد إليه بأول منبر تدريسي للّغة والأدب السنسكريتين[41] في «معهد فرنسا» في باريس. ولم تكد تمضي سنتان[42] حتى شرع فرانز بوب (Franz Bopp) (1791 ـ 1867) يعدّ لوضع كتاب في: **قواعد النحو المقارن** (*Grammaire comparée*) (1833 ـ 1849). ولما كان هذا الأخير قد نجح في التحرّر من تأثير [27] معلّميه الذين كانوا أقطاباً في الرومانسيّة أمثال ف. شليغل، فقد اكتسبت الدراسات الهندو ـ أوروبيّة على يده طابعاً مميّزاً بفضل تصميمه على تنظيم محاولات من سبقه من الباحثين الذين تكوّن لديهم حدس بوجود لغة مشتركة مفقودة اعتبروا أنها اللغة الأم لمعظم اللغات الأوروبيّة.

---

(40) لفهم الإطار الذي كتب فيه هذا البحث، انظر ص 111 وما يليها من: René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande* (Nancy: Impr. G. Thomas, 1963).

(41) S. Lévi, «Les Origines d'une chaire: L'Entrée du sanscrit au collège de France,» dans: *Le Collège de France (1530-1930)*, livre jubilaire composé à l'occasion de son quatrième centenaire par A. Lefranc, P. Langevin, C. Matignon, M. Delépine professeurs au collège de France (Paris: Presses universitaires de France, 1932), pp. 329-344.

(42) أو سنة 1820 بحسب الروايات المتبعة، انظر بهذا الشأن: Marie-Louise Rotsaert, «Etymologie et idéologie: Des Reflets du nationalisme sur la lexicologie allemande, 1830-1914,» *Historiographia Linguistica*, vol. 6, no. 3 (1979), p. 309.

بيد أن الانقلاب الحاصل بفعل هذا الاعتراف بواقع لساني هندو ـ أوروبي سرعان ما تعدّى حدود الفيلولوجيا المقارنة ليشمل العلوم الإنسانيّة بدءاً بالتاريخ وانتهاء بعلم الأساطير، مروراً بعلم السلالات البشرية وسواها من العلوم التي مسّتها شرارة الوحي الهندو ـ أوروبي أو الآري، كما تصحّ أيضاً تسميته[43].

يروي لنا ف. ماكس موللر (F. Max Müller) (1823 ـ 1900)، أحد أبرز الناشطين في نشر الأفكار الآريّة، بداياته في هذا العلم الذي شكّل نقطة انطلاق لـ «علم الأصول» الحديث.

«لقد حدثت ثورة حقيقيّة في طريقة دراسة التاريخ البدائي للعالم، وذلك بفضل اكتشاف لغة الهند القديمة المعروفة بالسنسكريتيّة، من جهة، واكتشاف القرابة الحميمة بينها وبين مختلف ألسنة السلالات الرئيسة في أوروبا، من جهة ثانية. تلك القرابة وطّدتها عبقريّة كل من شليغل وهامبولد وبوب وسواهم»[44].

[28] هكذا صار الباحثون بعد التحديث الطارئ على تاريخ اللغات والألسنة يحسبون أنفسهم[45] قادرين على تكوين صورة دقيقة عن المجتمعات الماقبتاريخيّة[46]، حتى إن بعضهم جعل

---

(43) انظر الهامش رقم 62، ص 49 من هذا الكتاب.

(44) Friedrich Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1863*, 2 vols., traduit de l'anglais par M. Georges Harris et M. Georges Perrot (Paris: A. Durand et Pedone-Lauriel, 1867-1868), vol. 2, pp. 136-137.

(45) انظر ص 127، الهامش رقم 3، وص 197، الهامش رقم 34 من هذا الكتاب.

(46) انظر ص 197 ـ 198 والهامش رقم 17، ص 215 من هذا الكتاب.

يتمنّى استعادة أقوال الأجداد الأولين وأعمالهم عن طريق التحليل المقارن للجذور اللغويّة الهندو ـ أوروبيّة. وباختصار، فإن علم الإحاثة اللغوي (Paléontologie linguistique) هذا بات قمّة أحلامهم.

على أن السنسكريتيّة، بإتاحتها فرصة ابتكار المنطقة الهندو ـ أوروبيّة، لم تُعطِ الأبحاث المقارنة السالفة مشروعيّة علميّة وحسب، بل جعلت من لغة «الفيدا» ركيزة حُلميّة لبعض العلماء الذين يسكنهم شغف الأصول الرومانسي، فإذا بهم ينقسمون ما بين مناهض للإكليروس، شأن فولتير (Voltaire)، توّاقٍ إلى الهند على انبهار[47]، وراغبٍ في نفح المسيحيّة التي أرهقتها عهود الثورة وفلسفة الأنوار بنفسٍ آري جديد[48].

الا أن بين المفكّرين أيضاً من عارض نظريّات الفردوس الآري الذي نصّبه أربابه خلفاً لعدنِ التوراتيّة. من بينهم الشاب ف. دو سوسير[49] (F. de Saussure) الذي خرج على علماء أوروبا المفتونين بسحر البدايات والأصول، إذ كتب سنة 1878 في معرض شرحه كتاب أستاذه أدولف بيكتيه (Adolphe Pictet) (1799 ـ 1875) يقول:

---

(47) انظر الهامش رقم 46، ص 160 من هذا الكتاب، وانظر أيضاً: Daniel S. Hawley, «L'Inde de Voltaire,» *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 120 (1974), pp. 139-178, et C. Weinberger-Thomas, «Les Mystères du Veda. Speculations sur le texte sacré des anciens brames au siècle des lumières,» *Purusārtha*, vol. 7 (1983), pp. 177-231.

(48) انظر ص 159 وما يليها، والهامش رقم 16 ص 213 من هذا الكتاب.

(49) نعود إلى الحديث عنه في ص 216 ـ 219 من هذا الكتاب.

[29] «لا شك في أن في أساس الأبحاث المنعقدة حول الآريّين الأوائل حلماً شبه واعٍ ببشريّة مثاليّة يطلّ علينا من خلال تصوّرنا لشعب العصر الذهبي»[50].

كذلك سلومون رايناخ (Salomon Reinach) (1858 ـ 1932) الذي وقف بدوره «على التخوم الفاصلة بين العلم والخيال»[51] كاشفاً في كتابه: **أصل الآريين: قصّة جدال**[52] عن تلك الأشواق الفردوسيّة التي أطلقت عدداً من الدراسات الهندو ـ أوروبيّة. فبعد أن أشار في سياق تحليله إلى ما أورده بعض الباحثين، أمثال بيكتيه، من شروح[53] تتعلق بحال الفطرة لدى الشعوب الآرية، عاد فعلّق عليها بقوله إنها بلغت من التفصيل والتموّج حداً يخيل للقارئ معه «أن فردوساً أرضيّاً جديداً قد تمّ اكتشافه تحت ما تحجّر من طبقات اللغة».

وقد حذا حذو رايناخ المستشرق ج. دارمستيتر (J. Darmesteter) (1849 ـ 1894) الذي انتفض بدوره على «المتهنّودين» الطامحين إلى أن يروا في الفيدا «شعراً بدائيّاً لرعاة موهوبين»[54]. ولم يتوانَ في معرض تأبينه هابيل برغينيه (Abel Bergaigne) (1838 ـ 1888) عن

---

(50) F. de Saussure, *Journal de Genève* (17 avril 1878), p. 3, col. 1.

(51) المصدر نفسه.

(52) Salomon Reinach, *L'Origine des aryens, histoire d'une controverse* (Paris: E. Leroux, 1892).

هذا الكتاب هو عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها المؤلف في معهد اللوفر عام 1891، ونشرها عام 1892 سنة وفاة رينان، من دون أن يذكر التاريخ.

(53) انظر: المصدر نفسه، ص 19. تُحيل الشواهد اللاحقة إلى هذا الكتاب تحديداً.

(54) James Darmesteter, «Rapport annuel,» *Journal asiatique* (Juillet-août 1890), p. 25.

كذلك بالنسبة الى الشواهد اللاحقة.

التذكير بأن هذا السنسكريتي النابغة لم يتّبع «التقليد العلمي» الذي يجدّ في البحث عن فلسفة الأصول الآريّة:

[30] «لقد اعتاد العلماء الأوروبيون الذين أضحوا من دون أن يدروا ألعوبة الوهم الميثولوجي الهندي، أن يعودوا بالفيدا لا إلى عمق الماضي التاريخي السحيق فحسب، بل إلى ماضي الفكر الإنساني أيضاً. وإذا كانت البراهمانيّة المتشدّدة تدّعي ملامسة الوحي الإلهي من خلال الفيدا، فإن الخط العلمي الأوروبي الصريح يحسب أنّه أدرك من خلالها أقدم تجلّيات الفكر الديني في السلالة الهندو ـ أوروبيّة. وبالتالي، فهو ينظر إلى الفيدا وكأنّها توراة الآريين، أي «الكتاب المقدّس الذي يحوي الأصول الدينيّة الخاصة بسلالة معيّنة».

الا أن هذا التاريخ المتنوّع الرهانات والذي تصطرع فيه كبريات المسائل مفضية إلى تكوّن المعارف السلاليّة في الغرب، قد سلك في نهاية القرن الثامن عشر منعطفاً غير متوقّع حين أخلت العبريّة الموقع للسنسكريتيّة بعدما خسرت مكانتها المحورية منذ أمدٍ بعيد.

على أن تحييد العبرية لم يقلّل من أهمّيتها، ولا حدَّ من إمكانات توظيفها المُميّز في غربٍ يشغله البحث عن «الأنساب» والبنوّات السلالية. ومع أن العديد من كتّاب القرن التاسع عشر قد آل بهم الأمر إلى التخلّي في الغالب ـ وإن جزئيّاً ـ عن إيمانهم بسفر التكوين التوراتي[55]، إلا أنّهم لم يُفلحوا في إنشاء نظام تسلسلي على مستوى الإنسانية المفكّرة. وهكذا، فبعدما كانت

(55) انظر نصّ س. ليفي (1863 ـ 1935) ص 279 من هذا الكتاب.

التوراة تُتيح تحديد الموقع السلالي عبر ديمومة متّصلة الحلقات ترقى إلى جنّة الأصول من دون أن يعتورها أدنى انقطاع، إذا بنا نشهد على التوالي ظهوراً لنصوص أخرى ذات منحىً خلودي هي المدوّنات الهندو ـ أوروبيّة الجديدة التي عكف الفيلولوجيون على إنشائها في القرن التاسع عشر، والتي ما لبثت أن خضعت، شأن
[31] سابقاتها من المؤلّفات العبريّة، لتأويلات شتّى وتساؤلات مُلحّة.

أمّا ج. ف. ف. هيغل (G. W. F Hegel) (1770 ـ 1831) الذي عاصر الثورات الرومانسية في أوائل القرن التاسع عشر، فقد شهد على عمليّة نقل المدوّنات هذه من فردوس إلى آخر بانتقاده جماعة المتحمّسين للأصول البدائيّة في كِتابه: **فلسفة التاريخ** (*Philosophie de l'histoire*) (1822 ـ 1831)، هو الذي رأى في سقوط الإنسان الأول رمزاً إلى إمكان حصول المعرفة على اختلاف أنواعها حصولاً يتزامن مع فقدان حال البراءة الملازمة للحالة الحيوانية. ولما كانت أسطورة الخطيئة الأصليّة التي تسبّبت في سقوط آدم قد أظهرت صيرورةً محض إنسانيّة لآدم «جدّ البشريّين»، فقد لزم أن الفردوس هو أشبه بـ «حديقة يستطيع البقاء فيها الحيوانات وحدهم دون البشر»(56).

من هنا رأينا هيغل في كتابه: **العقل في التاريخ** (*La Raison dans l'histoire*) (1830) يعرض لرأي القائلين بانهيار الحضارة التي انشقّ عنها فجر البشريّة الأول، وكأنّهم يفترضون فيها الكمال حُكماً، ثم يعقّب بالردّ على هذه النظريّة التي يُرسي أصحابها

(56) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*. II. 2. *Die griechische und römische Welt*, in: *Sämtliche Werke*, ed. by G. Lasson (Leipzig: Felix Meiner, 1923), t. 9, p. 728.

البشرية الأولى على «شهادة فوقيّة»:

«إن القضيّة المطروحة هنا مجدّداً هي حالة الإنسان البدائية في الفردوس. وقد فسّرها علماء اللاّهوت في ما مضى على طريقتهم، إذ لم يستبعدوا أن يكون الله قد تكلّم العبرية مع آدم. أما اليوم فتجري صياغتها بما يتلاءم مع حاجات أخرى(57)، حيث إن ثمة من يؤكّد وجود شعب أوليّ أورثنا علمه وفنّه (شيلينغ (Schelling)، [32] شليغل (Schlegel): لغة الهنود وحكمتهم (*Langue et sagesse des indiens*))، وأن هذا الشعب السابق للجنس البشري بصورته الحالية ما زال يواصل حضوره من خلال صور الآلهة التي يحفل بها القصص الخرافي القديم، ما يعني أننا لم نعد نملك من حضارة هذا الشعب الراقية إلا بعض بقايا مشوّهة حفظتها لنا أساطير الشعوب الأكثر عراقة. أما حال الشعوب اللاحقة، فإنها تمثل ما آلت إليه هذه الحضارة الأولى من تقهقر وانهيار. إن القائلين بهذه النظرية يزعمون أنها بعض من مقتضيات الفلسفة وتستند إلى أدلّة تاريخيّة، في حين أن الرواية التوراتيّة هي المرجعيّة العليا(58) التي ينبغي الاحتكام إليها بهذا الشأن؛ إذ يستحيل أن نتخيل شعباً وُجد على هذه الحالة الأوليّة ولا أي صفة تاريخيّة لمثل هذا الشعب، بل إن ما نعجز عن تصوّره، بنوع خاص، هو إمكان حصول معرفة خالصة لهذا الأخير، إنْ لجهة الله أو الطبيعة.

كذلك يتوهّم أنصار هذه النظرية أن الطبيعة انبسطت في البدء واضحة، شفّافة في مثل نقاوة مرآة تعكس العالم المخلوق لنظرة

---

(57) تمّ اقتطاف هذه العبارة من المقاطع التي كتبها هيغل بخط يده تحديداً، أما ما تبقى فمأخوذ من دفاتر تلاميذه التي أسهمت في تكوين هذه الطبعة.

(58) نعود الآن وحتى نهاية الشاهد إلى النص الذي خطه هيغل بيده.

الإنسان النيّرة، وأن إعلان الحقيقة الإلهيّة قد تمّ بالطريقة عينها [. . .] بحيث يصحّ القول، من وجهة نظر تاريخيّة، بصدور الديانات كلّها عن الحالة المذكورة [. . .]»[59].

[33] وقد راحت الدراسات الفيلولوجيّة والميثولوجيّة المقارِنة من بعد هيغل وحتى نهاية القرن التاسع عشر (توفي رينان سنة 1892 وف. ماكس موللر سنة 1900) تشيد بالأهميّة القصوى التي أولاها هذا الفيلسوف للمرجعيّة التوراتيّة، ولا سيما بعد انكباب العلماء على تقرّي علامات العناية الإلهية في التاريخ.

حِيَل تقنيّة

«لغة منقرضة. شعب مجهول. ذلك ما حفز كتّاب القرن التاسع عشر على التطلّع إلى أماكن انتشار الشعوب الهندو - أوروبيّة في تلك العهود القصيّة الذي يمتزج فيها الشعر بالأسطورة، فطفقوا يلملمون من أقاصي الأرض كل ما أمكنهم لملمته من جذور لغويّة ظنّوا فيها قرب العهد من ولادة الحدث اللغوي، بل ربما خلق الإنسان أيضاً»[60].

---

(59) **العقل في التاريخ** (1830، الطبعة الأولى 1837)، انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, éd. par J. Hoffmeister (Berlin: AKademie verlag, 1966), pp. 158-159; *La Raison dans l'histoire*, trad. par K. Papaioannou (Paris: UGE, 1979), pp. 187-188; Michel Hulin, *Hegel et l'orient suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 1979), pp. 99-124, et Roger-Pol Droit, *L'Oubli de l'Inde: Une Amnésie philosophique*, perspectives critiques (Paris: Presses universitaires de France, 1989), pp. 195-207.

انظر أيضاً الهامش رقم 4، ص 204 من هذا الكتاب.

(60) انظر ص 46 وما يليها من: S. Lévi, «Aryens II, Linguistique,» *La Grande = encyclopédie* (1885-1902), vol. 4.

لكن ما عسانا نفعل لتدشين قارة الأصول(61) المدعوّة إلى تأدية دور تأسيسي في مستقبل الغرب؟ وأي لقب نُعطيه لهؤلاء الأسلاف الجُدد الذين تتنافس عليهم أوروبا بكاملها؟ لم يحصل إجماع قط [34] حول هذا الموضوع. إن البعض يسمّيهم آريين، والبعض الآخر هندو ـ جرمانيّين أو هندو ـ أوروبيّين، بل إن من الكتّاب من لا يجد حرجاً في تبديل التسمية من فقرة إلى أخرى تبعاً للدلالة على [35] الشعب أو العرق أو الأمّة أو عائلة اللغات التي ينظّمها كل باحث على هواه، فرينان يورد تسميتين اثنتين هما: «آري»(62)

= ورد ذكرها في الهامش رقم 7، ص 280 من هذا الكتاب. انظر كذلك ص 193 وما يليها حول الجذور اللغوية عند ف. ماكس موللر.

(61) يعتقد البعض أن هنود الفيدا قد حلّوا محلّ يهود العهد القديم. وقد بيّن ب. فيدال ـ ناكيه أن قارة سحريّة ربما حلّت مكان أخرى إذا ما عمد الكتّاب إلى إحياء قارة الأطلانتيد بالنهج الفيلولوجي. انظر: Pierre Vidal-Naquet, «Hérodote et l'atlantide: Entre les grecs et les juifs. Réflexion sur l'historiographie du siècle des lumières,» dans: Pierre Vidal- Naquet: *Les Grecs, les historiens, la démocratie: Le Grand écart*, textes à l'appui. Série histoire classique (Paris: La Découverte, 2000), pp. 29-83, et *La Démocratie grecque vue d'ailleurs: Essais d'historiographie ancienne et moderne*, histoires ([Paris]: Flammarion, 1990), pp. 139-159.

انظر أيضاً ما ورد في ص 27، الهامش رقم 6 ص 27 من هذا الكتاب.

(62) نجد أول استعمال تقني مجرد إلى حدّ ما للمدلولات القديمة المتصلة بهذه اللفظة عند أ. هـ. أنكيتيل ـ دوبيرون (A. H. Anquetil-Duperron) (1731 ـ 1805) انظر: A. H. Anquetil-Duperron, «Recherches sur les anciennes langues de la Perse. Premier mémoire, sur le zend,» lu le 9 août 1763, *Mémoires de littérature, tirés des registres de l'académie royale des inscriptions et belles-lettres*, vol. 31 (1768), p. 370, et note 24, pp. 389-390,

يجب أن نحيي شجاعة هانز سيغرت الذي نشر في ألمانيا عام 1941 دراسة عن وجوه جواز هذه اللفظة وعدم جوازه، انظر: Hans Siegert, «Zur Geschichte der Begriffe «Arier» und «arish»,» *Wörter und Sachen: Zeitschrift für indogermanische Sprachwissenschaft, Volksforschung und Kulturgeschichte*, vol. 22 (1941-1942), pp. 73-99.

بالنسبة للاستعمال الجديد المنسوب إلى أنكيتيل للفظة «آري»، انظر: المصدر المذكور، ص 86 =

و«هندو ـ جرماني»[63] أو «هندو ـ أوروبي»[64]. وإ. غولدزيهر (I.

= ـ 87، تبعه عام 1982 ك. كرونر (الوارد لاحقاً في الهامش رقم 64) ص 169. فيما خصّ الاستعمال الصحيح لهذه اللفظة في الآونة الحاضرة، انظر أيضاً ص 133 ـ 136 من: Georges Charachidzé, *La Mémoire indo-européenne du Caucase*, textes du XXe siècle ([Paris]: Hachette, 1987), pp. 133-136.

(63) طالما نُسبت هذه التسمية إلى ج. فون كلابروث (J. von Klaproth) (1783 ـ 1835) عام 1823، انظر المقالة التي كتبها المؤلف عام 1987 انظر: Maurice Olender, «The Indo - European Mirror: Monotheism and Polytheism,» *History of Anthropology*, vol. 3 (1987), pp, 369, note 48.

نجدها أيضاً عام 1810 عند ك. مالت ـ بران (C. Malte-Brun) ص 577 ـ 581 من: Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle, ou description de toutes les parties du monde, sur un plan nouveau, d'après les grandes divisions naturelles du globe, précédée de l'histoire de la géographie chez les peuples anciens et modernes, et d'une théorie générale de la géographie mathématique, physique et politique, et accompagnée de cartes, de tableaux analytiques, synoptiques et élémentaires*, vol. 2, pp. 577-581, et Fred R. Shapiro, «On the Origin of the Term "Indo-Germanic",» *Historiographia Linguistica*, vol. 8, no. 1 (1981), pp. 165-170.

(64) في تقرير عن: *Mithridates, oder Allgemeine Sprachenkunde* de J. C. Adelung (Berlin, 1806-1812),

نص منسوب إلى ت. يونغ (T. Young) لا يحمل توقيعاً (انظر: Siegert, Ibid., pp. 75-76.) يورد المؤلف استعمال لفظة «هندو ـ أوروبي» (Indoeuropean) في ص 255، 256، 264، 270، 273، 281، و283 من: *The Quarterly Review*, vol. 10 (octobre 1813-janvier 1814).

انظر أيضاً توضيح ك. كورنر في: K. Koerner, «Observations on the Sources, Transmission and Meaning of «Indo-European» and Related Terms in the Development of Linguistics,» in: *Papers from* the *3rd International Conference on Historical Linguistics*, Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Series IV, Current Issues in Linguistic Theory, 0304-0763; v. 13, Edited by J. Peter Maher, Allan R. Bomhard and E. F. Konrad Koerner (Amsterdam: J. Benjamins, 1982), pp. 153-180.

حيث يناقش المؤلف طروحات ف. ر. شابيرو السابق ذكرها. أعيد نشر هذه المقالة في: Konrad Koerner, *Practicing Linguistic Historiography: Selected Essays*, = Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Series III,

(Goldziher (1850 ـ 1921) يجاريه في التسمية الأولى دون الثانية التي يستعيض عنها بتسمية هندو ـ جرماني[65]، في حين يفضّل آخرون [66] أن يضيفوا إلى الأولى تسميات عدّة أخرى مثل: «يافثي»[67]، «جذع سنسكريتي»، «هندو ـ كلاسيكي»، «آري»[68]، «هندو ـ سالتي»، «تراسي»، «قوقازي»، وسواها[69].

إزاء هذا العالم الذي يعجّ بالتسميات تبرز مجموعة أساسيّة أخرى هي مجموعة اللغات الساميّة المعروفة منذ زمن بعيد بـ «الآراميّة» أو «الشرقيّة». وإنّما جرت تسميتها «ساميّة» نسبة إلى سام ابن نوح، أخي يافث، علماً بأن هردر و أ. ل. فون شلوزر (A. L. von Schlözer (1735 ـ 1809) كانا أول من أطلق عليها هذه التسمية[70].

= Studies in the History of the Language Sciences; v. 50 (Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1989), pp. 149-178.

(65) في سنة 1848، في الطبعة الأولى لكتاب: **أصل اللغة** (***Origine du langage***) كتب رينان «اللغات الهندو ـ جرمانية» (**حرية الفكر** (***La Liberté de penser***)، 13 كانون الأول (ديسمبر) 1848، ص 68)، حيث سيختار في ما بعد كلمة «هندو ـ أوروبي» في: Ernest Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, 10 vols., éd. définitive établie par Henriette Psichari (Paris: Calmann-Lévy, 1948-1961), vol. 8, pp. 71-72.

انظر أيضاً «اللغات الهندو ـ جرمانية» (المصدر المذكور ص 248).

(66) إ. غولدزيهر، انظر ص 248، الهامش رقم 14 من هذا الكتاب.

(67) كذلك في الصفحة 239، الهامش رقم 10 من هذا الكتاب. تمّ إحياء هذه التسمية القديمة في الاتحاد السوفياتي في العشرينات من القرن الماضي من خلال «النظريّة اليافثية» التي نادى بها ن. ج. مار (N. J. Marr) (1865 ـ 1934) انظر: René L'Hermite, *Science et perversion idéologique: Marr, marrisme, marristes: Une Page de l'histoire de la linguistique soviétique*, cultures et sociétés de l'est; no. 8 (Paris: Institut d'études slaves, 1987).

(68) اختار أ. بيكتيه هذه اللفظة، انظر ص 208، الهامش رقم 13 من هذا الكتاب.

(69) في تحليلي للنصوص المختارة، سآخذ باللفظة المعتمدة من قبل الكتّاب المذكورين.

(70) يقترح أ. ل. فون شلوزر (A. L. von Schlözer) ضمناً استعمال لفظة «سامي» (sémitique) للدلالة على لغة «السريان والبابليين والعبرانيين والعرب»، انظر: A. L. von =

[36] إن عدد الألسنة الهندو ـ أوروبية يوازي عدد الشعوب التي امتازت بقدرتها على الترحّل، إذ اتسعت رقعة نزوح كبار الغزاة هؤلاء لتشمل المناطق الممتدّة من بلاد الهند حتى أطراف أوروبا الغربيّة، بعكس الساميّين الذين لبثوا مشدودين إلى مواقعهم، متشبّثين بلغاتهم وثقافاتهم ودياناتهم. وقد حال جمودهم هذا في المكان والزمان دون مساهمتهم، إلا في ما ندر، في تقدّم التاريخ العالمي كما يصوّره القرن التاسع عشر. هكذا يتأكد التعارض بين ديناميّةٍ آرية تتسم بطابع التعدّدية المشرِكة وركودٍ ساميّ يخيّم عليه الطابع التوحيدي.

قد تكون الألفاظ المستخدمة في مجال العلوم الإنسانيّة عبارة عن أدوات مفهوميّة تمّ استقاؤها من بعض التقاليد القديمة، كما قد تكون مصنوعة ومشغولة بمنتهى الأناة على غرار الاستحداثات الاختباريّة التي تشهد لافتراضات البحث ومخطّطاته. وإذا كنّا قد توسّلنا في إشارتنا إلى هذه الأخيرة تعبيراً باديَ الوظيفيّة هو: «حِيَل تقنيّة، فلأنّه ينمّ على الفرضيّات التي ترسو عليها المعارف الجديدة».

لا تنحصر السامية بالشعب العبري حُكماً. لكن إذا أمكن اعتبار العربية، بصفتها لغةً، والإسلام، بصفته ديناً، تعبيرين ساميّين رئيسيين، فإن اللغة العبرية التي تماهت بديانتها التوحيديّة حتى التطابق ولم تقتصر على نقلها ونشرها فحسب، غالباً ما قررت في

Schlözer, «Von den Chaldäern,» *Repertorium für biblische und morgenländische* = *Litteratur*, vol. 8 (1781), p. 161.

بينما يستعمل هردر لفظتي «sémite» و«sémitique» في المجلّد الأول من كتابه الصادر في 9 نيسان (أبريل) عام 1782. انظر: Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 11: *Vom Geist der ebräischen Poesie*, 1879, pp. 442-444.

القرن التاسع عشر وجهة المسائل المطروحة في المنطقة الساميّة.

وما أكثر ذوي الاختصاص الذين انساقوا إلى التعميم فنسبوا إلى الجماعات الساميّة جميعها ما كانت تصحّ نسبته إلى قدامى العبرانيّين من خصائص وميّزات. تماماً كما رأينا رينان وعدداً لا [37] يُستهان به من علماء أوروبا في القرن المنصرم يحذون الحذو نفسه، فيطبّقون على من يدعونهم آريين أو هندو ـ أوروبيّين أو هندو ـ جرمانيّين كل ما كانوا يسبغونه على اليونانيين من صفات نوعيّة. وليست لتفوتنا هنا الصلة المضمرة من قِبَل رينان بين دينامية الشعب اليوناني وقدراته التجريدية، من جهة، وأهليّة العالم الهندو ـ أوروبي للصيرورة والتحوّل، من جهة ثانية. كما لا يفوتنا الاستدلال بوفرة الطاقات الأوليّة في القطب الفيدي على تمتّع الشعوب الهندو ـ أوروبية بما يكفي من الزخم لإنجاز ما ينتظرها من تحوّلات، مما يُظهر هذه الشعوب متفوّقة بحكم استقطابها مزايا الشعبين مجتمعَيْن.

أمّا بالنسبة إلى الموقف السلبي المُعادي للساميّة، فلم يكن يستهدف الناطقين باللغات الساميّة جملة، بل اليهود المعتبرين من نسل العبرانيين تحديداً. وقد انتشرت ابتداءً من عام 1870 حيث انتشرت خارج نطاق الفيلولوجيا والأنثروبولوجيا الفيزيائيّة حركات أيديولوجيّة وسياسيّة في أنحاء أوروبا كلها تستمدّ منهما شرعيّة الفصل بين «الآرية» و«السامية». ومع أن هاتين اللفظتين تفتقران إلى الوضوح والتحديد، فقد كان لهما مفعول اللهب الذي واصل انتشاره بضراوة حتى سقوط النازيّة عام 1945.

من هنا رأينا بوب يشدّد في مقدّمة الطبعة الثانية لكتابه: **قواعد النحو المقارن** على ضرورة تجنيب العلوم اللغويّة فكرة «القوميّة» قائلاً:

«لا يمكنني الموافقة على عبارة «هندو ـ جرماني» لأنني لا أرى مسوّغاً لاعتبار الجرمانيين ممثّلين لكل شعوب قارتنا، عندما يكون المقصود هو الإشارة إلى عائلة بمثل هذا الاتساع. ولكن لا
[38] بأس في الوقت الحاضر من اعتماد تسمية «هندو ـ أوروبي» المتعارف عليها في فرنسا وإنجلترا»[71].

لكننا إذا انتقلنا إلى برلين، في شهر آب/ أغسطس سنة 1857 وجدنا الوضع مختلفاً عمّا هو عليه في باقي أنحاء أوروبا حيث يكاد الإجماع على لفظة «هندو ـ أوروبي» يكون مطلقاً لولا أن جامعات العالم الجرماني قد رفضت الأخذ بنصيحة بوب، وذلك طبعاً لأن المسألة ليست مسألة عنوانٍ غير ملائم، كما يطيب لجورج دوميزيل (G. Dumézil) أن يذكّر قائلاً:

«لكننا إذا أخذنا هذه الأمور بعين الاعتبار وجدنا أن عدم ملاءمة هذا العنوان لموضوعه هو عين ما يشفع به، لأنه يَشِي بما ينبغي أن يكون عليه هذا الأخير، أي مجرّد إشارة اصطلاحيّة [...]. فلا يسعني هنا إلا التنبيه إلى أن ما نلاحظه على الأرض من تناظر بين أحداث تاريخيّة متفرّقة مردّه، على الأرجح، إلى فرضيّة تقول بوجود شراكة أصلية أو إرث مشترك».

«هذا هو الهدف الذي يرمي إليه علماء المقارنة من لغويين وسواهم، لعلمهم أن إعادة تكوين اللغة أو حضارة الأسلاف المشتركين بشكل دراماتيكي حي هي أمر مستحيل في غياب

(71) F. Bopp, *Grammaire comparée des langues indo-européennes comprenant le sanscrit, le zend, l'arménien, le grec, le latin, le lithuanien, l'ancien slave, le gothique et l'allemand*, 5 vols., trad. sur la seconde édition par M. Michel Bréal (Paris: Imprimerie impériale, 1866-1874), vol. 1, p. 21.

الوثائق التي لا يمكن أن ينوب عنها أي شيء آخر»[72]

نسيان التاريخ

[39] في أساس نشأة الحضارات شقيقان توأمان[73] وُجدا في «مهدٍ واحد». إنّهما الجنس «الآري» والجنس «السامي» اللذان عرفا مصيرين متمايزين بعد انفصالهما منذ نعومة أظفارهما وباتا يشكّلان ثنائيّاً متفاوت المزايا. لكن العناية الإلهيّة ما زالت ساهرة على إبقاء هذين التوأمين ضمن حدود الدور الذي أوكل إلى كل منهما في إطار دراما إلهيّة تتخذ التاريخ العالمي مسرحاً لفصولها. فإذا كان الآريون في الغرب قد أحكموا السيطرة على الطبيعة وأحسنوا استثمار الزمان والمكان واختراع الميثولوجيا والعلوم والفنون، فلا يسعنا كذلك إلا الإقرار بأن الساميّين قد استحوذوا على سرّ الوحدانيّة، أقلّه حتى اليوم التاريخي الذي شهد ولادة يسوع في منطقة الجليل.

هذا التراث المزدوج هو إرث صراعي عريق. فقد انطلقت

---

(72) Georges Dumézil, *Leçon inaugurale: Faite le... 1er décembre 1949, collège de France, chaire de civilisation indo-européenne*, leçon inaugurale/ Collège de France; 1 ([Paris: [Collège de France], 1950), pp. 6-7.

(73) Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 8, p. 578.
(ورد ذكرها لاحقاً في ص 130 ـ 131 من هذا الكتاب). قام بتطوير هذه الأفكار أ. ـ أ. كورنو (A. - A. Cournot) (1801 ـ 1877) الذي اعتبر هو الآخر بعد تعمقه في دراسة رينان أن العائلات الهندو ـ أوروبية والسامية كانت في فجر البشرية المتحضرة تعيش في «المهد نفسه أو في مهدين متحاذيين». انظر: Antoine-Augustin Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861), nouvelle édition, publiée avec un avertissement par L. Lévy-Bruhl (Paris: Hachette, [1922]), pp. 623 sq.
في ما خصّ مفهوم «الحضارة»، انظر: ص 142، الهامش رقم 24، وص 240، الهامش رقم 12 من هذا الكتاب.

شرارة النزاع، منذ اللحظة الأولى، بين اليهود والمسيحيّين بفعل التعارض الحاصل بين التقليد العبراني ودعوة التلاميذ إلى المسيح الجديد، ثمّ توسّعت متخذة صيغاً وتعابير جديدة أفصح عنها الخطاب الآريو ـ سامي في القرن التاسع عشر.

[40] إن أول ما يلفتنا في الدراسات الساميّة والهندو ـ أوروبيّة(74) هو تمحورها حول الدور السماوي الذي عهدت به العناية الإلهيّة إلى هذا الثنائي التاريخي تمحوراً تتفاوت نسبة وضوحه بحسب المؤلفين. نذكر من هؤلاء رينان الذي قال بحضارة «ثُنائيّة الرأس»، ولم يتوانَ عن استكمال نظريته بتقديمه مشهداً جغرافيّاً لفلسطين يُظهر التعارض والتزاوج القائمين بين قطاع اليهودية السامي وقطاع الجليل الذي يُعتبر دونه وحدانيةً، ولنقل ساميّةً، لكنّه يبقى مع ذلك يفوقه قرباً إلى يسوع(75).

هكذا بدت المدارس في مجال العلوم الطبيعية والإنسانية مدعوّة كلّها إلى التنافس من أجل الكشف عن أسرار العناية الإلهيّة، ولم يفلح مدّ الفكر الإيجابي والنقدي في الحد من غلواء المفكرين في استدعاء الحجّج الربانيّة لتبرير سير الأمور على كل صعيد.

وإن لنا من مؤلّفات ل. فان رانكيه (L. Von Ranke) (1795 ـ 1886) التي حدّدت توجّهات مدرسة التاريخ الألمانيّة في زمانه ما يشهد على الترابط الوثيق بين المنحى الإيجابي والتفسير الديني للتاريخ، ولا سيما عندما يؤكّد رانكيه دخول العصور كلها «في

(74) يمكننا، على سبيل المثال قراءة الشاهد الطويل المأخوذ من كتاب بيكتيه في ص 220 من هذا الكتاب.

(75) انظر ص 161 من هذا الكتاب، المخصصة لرينان.

علاقة مباشرة مع الله»[76] دونما استثناء.

أمّا هردر، فقد سعى إلى المطابقة على طريقته بين السببيّة التاريخيّة الإلهية والغائيّة الكفيلة وحدها بأن تمدّها بالمعنى، حتى إذا انبرى إ. كينيه (E. Quinet) (1803 ـ 1875) يقدّم هذا الساحر الرومنطيقي إلى قرّائه الفرنسيّين رأيناه يُعرب هو الآخر عن إيمانه بترابط حلقات المُخطّط الإلهي الذي يقبض على أحداث التاريخ العالمي[77].

[41] نستنتج مما تقدّم أن العلم والدين قد تقاسما في القرن التاسع عشر عدداً من التطلّعات[78]، بعدما استطاعت المسيحيّة أن تتحرّر من جمودها العقدي وتطّرح عنها الأباطيل، فترفد التيّار الإنساني المُتعلْمن بحِسّها التوافقي. أما إذا كان العلماء قد شقّ كلٌّ منهم طريقه منفرداً ليتمكن بالتعاون مع لفيف من المؤيدين من تكوين

---

(76) Leopold von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte; Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern gehalten* (1854, lère éd. 1888) (Darmstadt: n. pb., 1892), p. 7.

انظر أيضاً: Ignace Meyerson, «Le Temps, la mémoire, l'histoire,» (1956), dans: Ignace Meyerson, *Ecrits, 1920-1983: Pour une psychologie historique* (Paris: Presses universitaires de France, 1987), pp. 274 sq.

(77) مقدّمة لترجمة كتاب هردر: Johann Gottfried von Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, 3 vols., ouvrage traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet (Paris: F. - G. Levrault, 1827-1828), vol. 1, pp. 10 sq et 60 sq.

(78) عرفت الكثير عن هذا الموضوع لدى قراءتي كتابي ب. بينيشو: Paul Bénichou: *Le Temps des prophètes: Doctrines de l'âge romantique*, bibliothèque des idées ([Paris]: Gallimard, 1977), et *Les Mages romantiques*, bibliothèque des idées; ISSN 0520-0547 ([Paris]: Gallimard, 1988).

مدرسة خاصة تتصدى للمدارس المعارضة، فإن كثيرين منهم قد انخرطوا بخطىً واثقة في دروب العناية الإلهيّة.

واللافت أن المفكّرين منذ ريشار سيمون حتى ف. ماكس موللر قد درجوا[79] على الاستشهاد بأقوال القديس أوغسطين معلّم الكنيسة الذي كان قد قدّم في مؤلّفه: **مدينة الله** تصوّراً معقولاً لماض موغل في القدم ينطوي على مقولات نظام لاهوتي واحد[80].

لقد تأدّى تكيّف المسيحيّة مع أحوال العصر إلى انتقالها من الخصوصيّة إلى العموميّة والشمول[81] بعدما تمّ لها تجديد محوريّة المسيح في التاريخ، بحيث يستدعي فهمُ الخطاب الدائر حول الساميّين والآريين أخذَ هذا الإطار التاريخي بعين الاعتبار.

على أن مفاعيل هذا الخطاب ما لبثت أن تخطّت التحوّل المذكور إلى تأجيج الصراع العريق بين الديانات الموحّدة والذي سوف يسعى غولدزيهر جاهداً إلى تهدئته، ذلك أن التقليد المسيحي كان على تعلْمُنه يرغب في الظهور مرّة جديدة على حقيقته أمام اليهودية والإسلام عن طريق إعادة توزيع الأدوار وترسيم الحدود الفاصلة[82].

---

(79) انظر ص 78 من هذا الكتاب في ما خصّ ريشار سيمون، وص 202، الهامش رقم 45، وص 120، الهامش رقم 29 في ما خص ماكس موللر.

(80) Meyerson, *Ecrits, 1920-1983: Pour une psychologie historique,* pp. 271-272.

(81) «ما زلنا حتى اليوم ثابتين على اعتقادنا التاريخي، على رغم ما توهم به عبقرية التحليل والشك العلميين من أن كل شيء قد تغيّر. وجل ما في الأمر أن الخاص أصبح عاماً والواضح غامضاً، وما كان محصوراً بمكان وزمان محددين صار حال كل زمان ومكان»، انظر:
Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, vol. 1, p. 10.

(82) يمكن بهذا الخصوص مراجعة كتاب ج. أ. ليسينغ (G. E. Lessing) (1729 ـ 1781) وبخاصة مثل الحلقات الثلاث في الفصل الثالث ص 151 وما يليها من: Gotthold =

[42] في ظلّ عصر كهذا راح فيه كل من العلم والمسيحيّة يعمل على إيجاد صيغ جديدة للتعايش قد لا يكون من العبث التذكير بأن أول علم «علماني» حظي بقبول الكنيسة هو علم الفيلولوجيا، من دون شك.

لقد جاءت ولادة هذا العلم الأخير في سياق تاريخ جدَلي عريق، مما جعله الوريث المحظوظ للتقليد الكلاسيكي والتفسير التوراتي معاً، وأولاه بالتالي القدرة على ممارسة دور حاسم يوم باتت العقيدة رهناً بمسألة نحوية أو تفصيل لغوي[83]. فمع أن ولادة الفيلولوجيا في الوجدان الغربي قد تمّت بهدوء وتؤدة يفوقان ما هما عليه في علمي الأحياء والاقتصاد السياسي[84]، فقد كان له من عمق التأثير واستمراريته في نظرة الغرب التاريخيّة، ما جعله مُضاهياً لهما في الأهميّة من دون أن يلزم من ذلك اعتباره علماً مشرّعاً على التاريخ.

كانت الفيلولوجيا في بادىء أمرها محصورة باللغات الهندو - أوروبيّة. من هنا إغفالها التاريخ حيث نرى العالم اللغوي في معظم الأحيان يتنزّه في بستان اللغات مستوحياً من عالم النبات[85]، فيقطف الجذور اللغوية من هنا وهناك ويحوّلها إلى

Ephraim Lessing, *Nathan der Weise* (1779), éd. bilingue, trad. de l'allemand par R. = Pitrou (Paris: Aubier, 1939).

(83) انظر ص 122 وما يليها، وص 519 وما يليها من: Jean Pommier, *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan: Saint-Sulpice*, publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg; fasc. 55 (Paris: Les Belles lettres, 1933).

(84) Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines* (1966) ([Paris: Gallimard, 1981]), p. 294.

(85) Salmon, P. B. «The Beginnings of Morphology. Linguistic Botanizing in the 18th Century,» *Historiographia Linguistica*, vol. 1, no. 3 (1974), pp. 313-339, and Konrad Koerner, «Schleichers Einfluss auf Haeckel: Schlaglichter auf die =

[43] بُنىً ثابتة بمنأى عن التآكل الزمني.

لقد استهلّ فرديناند دو سوسير كتابه: **دروس في علم اللسان العام** (*Coup d'oeil sur l'histoire de la linguistique*) بإلقاء نظرة سريعة على تاريخ هذا العلم مُبيّناً إلى أي مدى اقتصر النحو المُقارن على المُقارنة بدل أن ينفتح على التاريخ(86). ولما كان حريصاً على «منطق الحدث اللغوي المتّصف بالصرامة»(87)، فقد طالب بالمزج بين النهج المُقارن والنهج التاريخي، مسوّغاً ذلك بقوله إنه إذا كانت إعادة التنظيم التاريخيّة تقتضي المُقارنة، فهذه الأخيرة لا تتيح منفردةً أي مجال للاستنتاج.

«لقد كان أرباب المُقارنة يخفقون في الاستنتاج بقدر ما ينظرون إلى تطوّر اثنتين من اللغات نظرة عالم طبيعي إلى نمو غرستين في عالم النبات [...]. إن نهجاً كهذا يتحدّد بالمُقارنة حصراً من شأنه أن يقود إلى طائفة من المفاهيم الخاطئة [...]. لقد كانت اللغة في الماضي تُعتبر نطاقاً خاصاً، بل مملكة طبيعيّة رابعة [...]. أمّا اليوم، فلم يعد بمستطاعنا أن نقرأ عشرة سطور من نتاج ذلك العصر، على أبعد تقدير، من دون أن نُصْعق بغرائب الفكر، بل بالتعابير المستخدمة لتبريرها»(88).

لقد أتاحت النماذج المُقرّرة في علوم الطبيعة روْسمة

---

wechselseitige Abhängigkeit zwischen linguistischen und biologischen Theorien im = 19. Jahrhundert,» *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, vol. 95 (1981), pp. 3-21.

(86) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale (1910-1911)*, p. 16.

(87) Saussure, *Journal de Genève* (17 avril 1878), p. 3, col. 1.

(88) Saussure, Ibid., p. 17.

الحضارات بتجميدها اللغات التاريخية، ما يجعل فهمنا لهذه الحضارات مرتبطاً بفهم أنظمة شعوبها اللغويّة.

[44] أمّا بالنسبة إلى الشعب العبري، فقد منّ الله عليه دون سائر الشعوب الساميّة بعذر «متفوّق» يبرّر إقصاءه عن التاريخ الدنيوي، ألا وهو سيادته المُطلقة وائتمانه على حقيقة لا تنفد على مرّ الزمن، ما قضى على هذا الشعب بالجمود ولزوم حالٍ واحدة بعينها في سبيل تأدية الشهادة الخالدة الموكلة إليه.

إلا أن غولدزيهر الذي مهّد الطريق أمام الدراسات الإسلاميّة، مفتتحاً بذلك أكثر من مجال للمقارنة بين الحضارات الساميّة، قد سعى إلى وضع نصوص العهد القديم على قدم المساواة مع سائر النصوص، إذ إنه لا يكاد يُهيب بعلماء أوروبا إلى إنقاذ الشعب العبري من فردوسهم الذي سجنوا أنفسهم فيه على أبواب التاريخ حتى ينثني مطالباً لتوّه بأن يتمّ الاعتراف لنصوصهم التاريخيّة بحق المثول جنباً إلى جنب مع أساطير الشعوب الأخرى التي شَمَلها مدّ التجمّع التاريخي.

لكن إعادة صياغة المسألة في إطار ترتيب مختلف من شأنها أن تكشف النقاب عن سبب آخر لوضعية الالتباس التي لا تفتأ تشكو منها الدراسات الهندو ـ أوروبية بفعل تجاذبها بين البنية والتاريخ.

إن مفهوم «عائلة الألسنة» يفرض على من يستخدمه من المؤلّفين إبراز الوشائج والصلات الناشئة بين المجموعات اللسانيّة، إمّا بحكم الروابط التاريخيّة والجغرافيّة وما ينشأ عنها من تأثّر وتأثير متبادلين، وإمّا انطلاقاً من فكرة البنوّة السلاليّة التي تفترض وحدة المصدر، مما يُتيح التماس السّمات المشتركة

في الجذور اللفظيّة والبُنى النحوية على السواء.

لطالما تجلّى هذان المنحيان التفسيريان ولا يزالان حتى أيّامنا هذه في نتاج عدد من الدارسين من خلال التجاذب الحاصل بين النموذج الإيضاحي التصنيفي والحجة المبنيّة على الواقع التاريخي[89].

لا أحد يجهل

[45] لقد اعتزمنا في الصفحات التالية من بحثنا دراسة نصوص كل من هردر ورينان وغولدزيهر في إطارها التأليفي، وفي ضوء الرؤية المعقدة التي تنتظمها، يقيناً منا أنه من الأجدى للقارئ الراغب في اكتناهها أن يواكبها ويتوغل فيها، ربما أحياناً حتى «الضياع»[90]، من أن يفرض عليها منطقاً لا يتماشى مع خطاب العصر الذي تنتمي إليه:

«ينبغي مقاومة التجربة التي يقع فيها العديد من مؤرخي العلوم في تعاطيهم مع أفكار القدماء التي غالباً ما تعصى على الفهم بسبب افتقارها إلى الدقّة والوضوح وبراعة التعبير، إذ يعمدون إلى صياغتها بلغة معاصرة من شأنها أن تجلوَها وتشوّهَها في آن»[91].

---

(89) تشهد على ذلك النقاشات الدائرة حول أعمال العالمَيْن السوفياتييْن اللذين أتينا على ذكرهما في الهامش رقم 14، ص 30 من هذا الكتاب.

(90) ب. بينيشو، حول ميشليه (Michelet) (العالِم اللاهوتي)، انظر: Bénichou, *Le Temps des prophètes: Doctrines de l'âge romantique*, p. 552.

(91) «توجيه الأبحاث والمشاريع التعليمية، تقديم ألكسندر كوريه لجمعية أساتذة معهد فرنسا في 11 آذار/ مارس، 1951»، في: Alexandre Koyré, *De La Mystique à la science: Cours, conférences et documents 1922-1962*, histoire des sciences et des techniques; 2, éd. par Pietro Redondi (Paris: Ed. de l'école des hautes études en = sciences sociales, 1986), p. 129.

إن ما يُتيح لنا أحياناً فهم فكرة ما في مسارها الحيوي هو الربط بين النص والمسائل الدافعة إلى تأليفه ربطاً يُخوّلنا تتبع المشكلة في نموّها المطّرد بكل ما يتفرّع عنها من مشكلات، كما يُتيح لنا التنبه إلى طريقة الكاتب في تخيّر الاستعارات وإنشاء التداعيات بين الصور غير المتوقّعة.

فإذا كان قد حصل تركيز على نقاط توافقية معينة من حين لآخر، وكان القس ر. ف. غراو (R. F. Grau) (1835 ـ 1893) قد [46]
أوضح بطريقة مدهشة الثنائيّة الآرية ـ السامية التي تجري في عروق العصر، فإن مثل هذه المقاربات لا يُبطل فرادةَ المناهج الخاصة كما لا يلزم عن جلاء هذه الناحية في مؤلفات رينان إلغاءُ ديناميّة التناقضات التي تسهم في تنظيم بنيتها الفكريّة؛ فقد تكون مؤلّفات بعض العلماء موضعاً لتبلْور الصراعات بحيث تشكّل المواقف المتنابذة نفسها جزءاً من رؤيتهم إلى الأمور. ذلك ما ينطبق تحديداً على فكر كل من رينان وهردر اللذين يصدران حيناً عن رؤية تاريخيّة ويهجرانها حيناً آخر، كما لا يجدان حرجاً في تبديل مواقفهما حيال وجهة نظر قوميّة أو عنصرية تبديلاً مستمراً يتراوح ما بين إقدام وإحجام ودفاع ولامبالاة.

إن احتجاز أحد الكتّاب ضمن إطار صورة بسيطة غالباً ما تتولّى صنعها الأجيال اللاحقة لاستهلاكها الخاص، من شأنها أن تؤدي إلى اختراع «الرائد»[92]. وما رينان الذي درج المفكرون على تصنيفه سيّد الفكر العلمي الـمُتَعلْمِن حصراً إلا نموذج المفكر

= لكن لما لم يتم انتخابه فقد ظلّت مقترحاته حبراً على ورق. المصدر المذكور، ص 118 ـ 119.

(92) انظر ص 20 ـ 23 المخصّصة لكويريه في: Georges Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, problèmes et controverses, 5 éd. augmentée (Paris: J. Vrin, 1983).

الذي يرفض التحدّد النهائي بهذا الدور التقليدي الذي أسند إليه.

على أن مرافقة الكاتب ورصْد مسالكه وانعطافاته الفكرية على نحو يُتيح لنا فهمه انطلاقاً من حسّ عصره الثقافي لا يعني بالضرورة توافقاً ولا اندماجاً بمساره الفكري. من هنا جدوى التحلي بقدر وافٍ من الدقّة والوضوح.

إن الوثائق المعتمدة في هذا البحث تدعو إلى اعتبار الآريين والساميّين ثُنائيّة وظيفيّة ذات أبعاد إلهيّة، بمعنى أنها نظام تفسيري لأصول الحضارة كما يفهمها الدارسون. لكنّنا قلّما نقع على ذكر للروابط القائمة بين هذا النوع من الأبحاث وسوء
توظيفها في غضون السنوات المقبلة كما هي الحال في قضيّة [47]
دريفوس (Dreyfus) تحديداً.

لا أحد يجهل أن لفظتي «سامي» و«آري» كما يجري فهمهما في القرن العشرين وفي قلب أوروبا بالذات تقرّران حياة الملايين وموتهم، أطفالاً أكانوا أم رجالاً أم نساء، تبعاً لتصنيفهم في هذه الجهة أو تلك.

إن تاريخ العداء للساميّة، وبخاصة ذلك الذي تعبر عنه الأسطورة الآرية التي كان ليون بولياكوف (Léon Poliakov) أحد روّادها في علم التاريخ الفرنسي الرسمي(93)، يجاهد من أجل فهم الخطاب القديم في وجوه استعماله المعاصرة. وقد تنوّعت النظريات حول دور التقاليد الفلسفيّة والتاريخيّة(94) في نمو

(93) Léon Poliakov, *Le Mythe aryen: Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, liberté de l'esprit (Paris: Calmann-Lévy, 1971).

(94) Colette Guillaumin, *L'Idéologie raciste, genèse et langage actuel*, publications de l'institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles; =

التيّارات السياسيّة والأيديولوجيّة التي كانت ولا تزال تتسبّب في العنف بحسب الحالات العارضة.

تتركز الصفحات اللاحقة من هذا البحث حول مشروع محدّد، إذ تعتزم حيال الجهود المذكورة أن تخصّ بالبحث بعضاً من العلماء[95] الذين أطلقوا الخطاب الآريو - سامي، كما سيتمّ [48] تداوله في مقالات مسهبة حتى وفاة رينان عام 1892[96]، وقبل سنتين تحديداً من توقيف النقيب دريفوس.

إن محاولة النفاذ إلى هذه المقالات في العمق يفترض مقاربة فكر كل كاتب على حدة بما يطرحه من إشكاليّات ويوافينا به من أجوبة يظنّها مقنعة. أمّا إذا كنت قد خصصت بدراستي بعضاً من الكتّاب دون سواهم فلأنّني أعتبرهم من الطليعيّين الذين أنتجوا أبحاثاً على درجة مرموقة من الجدّة والأهميّة. لكن ذلك لا يعني

= 2 (Paris; La Haye: Mouton, 1972),

نذكر من بين الإصدارت الحديثة: **R.** Römer, *Sprachwissenschaft und Rassenideologie in Deutschland* (Munich: Fink, 1985); Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles*, armillaire; ISSN 0756-2713 (Paris: La Découverte, 1988); Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes* ([Paris]: Fayard, 1988), et Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: La Réflexion française sur la diversité humaine*, la couleur des idées (Paris: Ed. du seuil, 1989).

(95) إذا كان رينان وماكس موللر وبيكتيه قد ساهموا في وضع هذه المعارف الجديدة، فمما لا شك فيه أنهم كانوا أيضاً من أبرز الكتّاب الذين روّجوا للأفكار الآرية في المجتمع العلمي. وقد فنّد غولدزيهر آراءهم متوجهاً بتعاليمه حتى إلى غير المختصين بهذه المواضيع. أمّا بالنسبة لـ ر. فاغنير (R. Wagner) (1813 - 1883) الذي استوحى من علوم عصره وأعلى شأن الآريّة في بعديها العاطفي والسياسي، فيمكن مراجعة الصفحات والهوامش المخصّصة له من هذا الكتاب: ص 161، الهامش رقم 47، وص 282 - 284.

(96) توفي غولدزيهر عام 1921، لكن ما يعنينا من مؤلفاته هنا هو كتاب **الميتولوجيا العبرية** (*Der mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche entwickelung*) الذي نشره عام 1876.

إطلاقاً عزل نتاجهم عن الحركات الفكرية الأخرى، إذ إن عنوان كتابي هو **لغات الفردوس**(97) التي تعتبر من أكثر المسائل تداولاً ورواجاً، وهو عنوان محفوف بالألغاز يشدّد على أهميّة الموضوعات التي تمّ تناقلها على مرّ العصور عبر الأمثال العلميّة المتصلة باللغات الأوليّة. وما زال هذا الاهتمام بما هو أولي يغذّي الأبحاث اللغوية مسهماً في تطويرها، ولا سيما الدراسات الهندو ـ أوروبيّة.

كانت النزاعات حول أصول اللغة والدين والمجتمع والحضارة تنحصر في المجالات اللاهوتيّة البحتة، فإذا بها تنزع إلى التعلمن مع ازدهار العلوم الإنسانيّة في القرن التاسع عشر [49] مفضية إلى نقاشات لا حصر لها. وقد رأينا هيغل يتوقّف تحديداً عند لحظة التحوّل هذه من «لاهوت الأصول» إلى «تاريخ الأولي» استجابةً لتطلّع جديد وحاجات مغايرة(98).

بيد أن مؤلّفي القرن التاسع عشر كانوا يومها، تماماً كما بتنا عليه اليوم، رهن المسائل التي طرحوها. فقد ظلّوا، على تحرّرهم من التساؤلات اللاهوتيّة القديمة، متشبثين بنظرياتهم في العناية الإلهيّة القابضة على أزمّة التاريخ، كما لم يفارقهم الخضوع للمسلّمات التوراتيّة، ما طبع مؤلّفاتهم بالغائيّة التي لم يُنجع فيها اعتماد تقنيّات التنقيب الوصفيّة واستلهام مناهج العلوم الطبيعيّة وتبنّي المهارات الحديثة الخاصة بعلم المقارنات. فلا عجب إذا رأينا رينان وف. ماكس موللر وأ. بيكتيه وكثيرين سواهم من

(97) «لغات الفردوس» و«أسئلة حول نتاج التاريخ الهندو ـ أوروبي» هما عنوانا الحلقتين الدراسيتين الأوليين اللتين ألقيتهما في المعهد العالي للعلوم الاجتماعية في باريس عام 1985. انظر حول هذا الموضوع، ص 287 من هذا الكتاب.

(98) انظر ص 46 من هذا الكتاب.

العلماء، يلجأون إلى التوفيق بين الرومانسيّة والإيجابية توفيقاً يتجاوز تباين الآراء إلى التحلّق حول مذاهب العناية الإلهيّة. وحقيقة ما حصل على مسرح التاريخ هو أن اكتشاف القرابة المؤكّدة بين اللغات الأوروبيّة، من جهة، والسنسكريتيّة، من جهة ثانية، قد أدّى إلى الربط المفاجئ بين الغرب والشرق الأقصى تمهيداً لضمّ الشرق الأدنى السامي إلى الشرق الهندو ـ أوروبي الجديد. فما كان من علماء اللغة والأساطير إلا أن سارعوا إلى تمثّل الماضي الأكثر قدماً للبشرية العاقلة على قاعدة التمايز العرقي الحاصل بين الشعوب الآرية والسامية بعد إسنادهم إليها أدواراً متناقضة لا تعرف التكامل إلا في ما ندر. بل ما أكثر الذين تخيّلوا منهم في أصل الحضارة الوحيدة الجديرة في نظرهم بهذا الاسم ثنائيّاً إلهياً يعتبرون أنفسهم من ذريته، أي ساميّين بفعل البنوّة الروحية، وآريين بحكم الدعوة التاريخيّة.

[50] لكن مثقفي الغرب المسيحي، كانوا قبل انصرافهم إلى مطالعة ذواتهم في المرآة الآرية، قد أوسعوا العلاقات القائمة بين العهدين القديم والجديد درساً وتمحيصاً مدققين في المقارنة بين النصوص الثلاثة: العبري واليوناني واللاتيني. وقد تحكّم بطروحاتهم رهان أساسي هو استعادة السيطرة على تراث محتجز داخل عدد محدود من المصوّتات التي لم يثبت لها أي معنى يقيني، مما يسّر لهم مجال الاعتقاد بأن العناية الإلهية قد ضمّنت هذه الإشارات تاريخاً واعداً بغدٍ مشرق.

صـــوائت العنايـــة الإلـــهيّة

(ريشار سيمون ور. لوث وج. غ. هردر)

في السادس عشر من أيار/ مايو عام 1707 أنبأت صحيفة **لو جورنال دي سافان** (*Le Journal des sçavans*) الفرنسيّة قرّاءها بحصول اكتشاف بارز الأهميّة في مدينة كاي فينغ (K'ai-feng) التابعة لمقاطعة هونان (Honan) الصينيّة، موردةً ما يلي: «مجمع يهودي تمّ تأسيسه قبل ولادة المسيح؛ قومٌ من اليهود لا يزال هذا المخلّص بالنسبة إليهم مجهولاً» (ص 256). وسُرعان ما انعقدت الأحلام حول هذا المجمع العريق الذي «يسبق حدث خراب أورشليم، بل حدث التجسّد نفسه»[1]، وحَسِب كثيرون أنه قد تمّ انتشال الوثيقة الأصليّة التي

---

(1) انظر رسالة جان دومينج (Jean Domenge) السابعة بتاريخ 25 تشرين الأول/ أكتوبر 1723 ضمن مؤلّف: Joseph Dehergne et Donald Daniel Leslie, éds., *Juifs de Chine: A Travers la correspondance inédite des jésuites du dix-huitième siècle*, Bibliotheca Instituti historici S. I.; 41, 2ème édition (Roma: Institutum historicum S. I.; Paris: Les Belles lettres, [1984]), p. 162.

يقول ج. دومينج في ما خصّ هذا الأمر الذي يبدو له غريباً، أي «ألا يكون لديهم أي معرفة بالمسيح»: «أفضل الاعتقاد بأنهم عرفوا بالحدث لكنهم نسوه مع مرور =

ترسو عليها عقيدة الوحدانيّة المسيحيّة تمهيداً لإعلان الرواية الصحيحة للملأ بكتابة موسوية صريحة، نقيّة البهاء.

[52] كانت خرافة الذاكرة هذه تستند إلى رأي «فريق من العلماء» يعتبر يهود الحقبة التلموديّة «أعداء للمسيحيّين أقدموا على تحريف الكتب المقدّسة مثبتين لها من المعاني ما يتلاءم مع الأحكام المُسبقة الخاصة ببدْعتهم»(2)، وأن تاريخ الصين المتصل الحلقات يشكّل ضمانة مميّزة لصحة نصّ كاي فينغ في مقابل التحريف اللاّحق بالتوراة اليهودية بعد تشتت الشعب اليهودي وانتشاره في كل بقاع الأرض.

لقد كان المسيحيّون يُعلّقون في الواقع آمالاً كبيرة على هؤلاء اليهود الصينيين اعتباراً منهم أنهم حُماة العهد الذهبي الذين لم تخالطهم لوثة يهود الشتات. ولـمّا لم يكن الظهور المسيحاني حتى تَعَرُّف الرهبان اليسوعيين إليهم قد أحدث في أفقهم أيّ انقلاب، بل لبثوا على ما كانوا عليه منذ نزول الشريعة على موسى على وجه من السرعة، لم يتسنَّ له معها الإعجام(3)، فقد تعزّز الاعتقاد بأن

= الزمن» (المصدر المذكور، ص 163). أما بخصوص الجماعة اليهودية في كاي فينغ، فانظر: Joseph Preuss, *The Chinese Jews of Kaifeng-Fu* (Tel Aviv: Haaretz Museum, [1961]).

ثمّة معلومات حديثة حول الصينيين الذين يدّعون تحدُّرهم من هذه الجماعة. انظر: K. Alfonsi, *Le Nouvel observateur*, 1237 (22 juillet 1988), pp. 32-33.

(2) نجد هذا النص في مقدمة شارل لو غوبيان (Charles le Gobien) مكتوبة بيد بعض مرسلي «جمعية رفقة يسوع اليسوعية»، في: Charles Le Gobien, «Epistre,» dans *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la compagnie de Jésus*, 26 vols. ([Paris: Nicolas le Clerc, 1707]), vol. 7. ذلك أن *Journal des sçavans* المذكورة تعرض لهذا الجزء بالتحديد.

(3) هذا هو جواب اليهود الصينيين عن سؤال الأب دومينج الذي استفسر عن سبب عدم «تحريك» توراتهم القديمة، انظر ص 69، الهامش رقم 1 من هذا الكتاب.

هذه الحقبة الزمنيـة، بتجانسـها المستقرّ بعيداً عن التأثيرات الطارئة، هي الحاوية لأسرار العناية الإلـهيّة بامتياز.

لكنّ الخيـبة جاءت على قدر الحماسة، إذ انـهارت هذه الآمـال رمّـة في الخامس عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1723، حين انبرى الأب اليسوعي «الـمُتعـبْرن» جان دومينج (Jean Domenge) يثبت تطابق النص الصيني مع نص أمستردام(4).

كان البحث عن الوثيقـة الأصليّة والنـصّ الصحيح هـمّاً يلازم المؤتـمنين على الذاكرة المسيحيّة من رجالات الكنيسة الذين ما عتّم أن تسرّب قلقهم المزمن إلى فقهاء اللغة في القرن التاسع عشر. ولا [53]
غروَ، فالرهـان جوهري، ولا بدّ من الاطمئنان إلى مشاهدة النـصّ بأمّ العين كما تـمّ إملاؤه حرفـياً على موسى، أو على الأقلّ النسخة الأقرب إلى الأصل. وقد راحت دائرة الجدل تمعن في الاتـساع مع ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي التي تشدّد على مبدأ «الوحـي الشفهي» دعـماً منها لفكرة «الكتاب الـمُوحَّد»(5). هكذا يتحقق لدينا

(4) انظر: Le Gobien, Ibid.

(5) انظر في ما خصّ الجدل حول الوحي: «الوحي الكتابي، كتاب الشفهي وغير الشفهي» على مدى العصور: E. Mangenot, «Inspiration de l'écriture,» *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 7, no. 2 (1923), col. 2192 sq.

وفي الإطار الذي يعنينا مباشرة، انظر: Ernest Renan, «L'Exégèse biblique et l'esprit français,» *Revue des deux mondes*, vol. 60, no. 6 (1865), p. 238; Ernst Cassirer, *La Philosophie des lumières* (1932) = *Die Philosophie der Aufklärung*, l'histoire sans frontières, trad. de l'allemand et présenté par Pierre Quillet (Paris: Fayard, 1966), p. 195; Paul Auvray, *Richard Simon: 1638-1712: Etude bio-bibliographique*, le mouvement des idées au XVIIe siècle; 8 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 92; M. Hadas-Lebel, «Le Père Houbigant et la critique textuelle,» dans: Yvon Belaval et Dominique Bourel, éds., *Le Siècle des lumières et la bible*, bible de tous les temps; ISSN 0767-0826; 7 (Paris: Beauchesne, 1986), p. 105, et F. Laplanche, = «La Bible chez les réformés,» dans: Belaval et Bourel, éds., Ibid., pp. 469-470.

أن ما أطلقته صحيفة **دي سافان** الصادرة ربيع 1707. في سياق حاليّاتها كان يشكل امتداداً لهاجس عريق يرقى إلى عهود الآباء الكنسيين، بل استمراراً لحال الظمأ المُلحّ إلى استعادة النص التأسيسي في نقاوته الأوليّة.

كان ذلك بعد مرور ثلاثين عاماً على صدور كتاب **التاريخ النقدي للعهد القديم** (*Histoire critique du vieux testament*) للأب ريشار سيمون (1638 ـ 1712) أحد مؤسّسي علم التأويل الكتابي والأعضاء المنتمين إلى جمعيّة «الأوراتوار» (Oratoire).

كان الأب سيمون قد تعمّد في كتابه إثارة عددٍ من المسائل التي تنشر الغموض حول هوية النص الكتابي، وذلك من خلال سعيه إلى تبيّن الأسباب التي حملت رجال الكنيسة على اتهام اليهود بإفساد (ص 102)(6) نصّ الكتاب المقدّس، وأبرزها اثنان: **الأول**، إنكار ظهور المسيح المسيحي في التاريخ، حيث ورد في الكتاب [54] على لسان طائفة من المؤلّفين أن اليهود تعمّدوا تزوير النبوءات واختزال تسلسل الأحداث متلاعبين بسياق الزمن التاريخي، ليبرهنوا أن الساعة المسيحانيّة لم تحن بعد. أما **الثاني** الذي كان سيمون أول من تنبّه إليه، فيتخطى واقع الإرادة اليهودية المتهرّبة من الاعتراف بالمسيح إلى واقع الحصرية النسخيّة. ومفاد ذلك أن الكنيسة في عهودها الأولى لم تكن تملك إلاّ نسخة واحدة من الكتاب المقدّس هي الترجمة السبعينيّة (ص 102)، مما جعل المسيحيّين لدى مواجهتهم اختلاف النصوص يسارعون إلى إسقاط كل ما لا يُطابقها إذ يعتبرونه تحريفاً مقصوداً للنص الإلهي

= انظر أيضاً ص 79 ـ 80، الهامش رقم 13، والهامش رقم 33 ص 95 ـ 96 من هذا الكتاب.

(6) تشير الصفحات إلى طبعة عام 1685 (انظر الهامش التالي). في ما خصّ ريشار سيمون، انظر ص 176 ـ 181 من هذا الكتاب.

الصحيح. هكذا تكون أحكام الآباء المُسبقة على اليهود عائدة، في نظر سيمون، إلى جهلهم لكل ما عدا الترجمة السبعينيّة التي شكلت يومها بالنسبة إليهم المُعطى اليقيني الوحيد.

لكن تفاقُم المزايدات على الأمانة للنص وإقدام الأطراف المتنازعة على التراشق بأصناف التهم سرعان ما تسببا في حصول مشادات لا تُحصى سواءٌ بين اليهود والمسيحيّين أم بين الطوائف المسيحيّة المختلفة، ما استدعى عمليّة تصحيح للترجمات استغرقت عدّة قرون وأسفرت على أثر انعقاد المجمع التريدانتني عام 1546 عن إعلان «الفولغاتا» (La Vulgate) وحدها ترجمةً قانونيّة.

ولمّا كان قد تمّ تأسيس جمعيّة «الأوراتوار» بعد قرن ونيّف بتشجيع من التيار المُناهض للإصلاح وكان يتعيّن على أعضائها، بالتالي، تأييد هذا الاتجاه دون ما عداه، فقد أخفق الأب سيمون في الإقناع بقراءته التحديثيّة، ولم يكد بوسّويه (Bossuet) (1627 ـ 1704) يمسك بكتاب **التاريخ النقدي للعهد القديم**، [55]
ويستعرض فهرس فصوله حتى اتخذ القرار يوم خميس الأسرار في السابع من نيسان/ أبريل عام 1678 بإرسال هذا الكتاب إلى المحرقة. فأي كلام جسور تُراه قرأ فيه حتى اعتبره مجموعة زندقات ومعقلاً للفسق(7)؟

---

(7) في رسالة إلى م. دو ماليزيو (M. de Malézieu) مؤرّخة في 19 أيار/ مايو 1702، انظر: Jacques Bénigne Bossuet, *Correspondance de Bossuet*, les grands écrivains de la France, 15 vols., nouv. éd. augm. de lettres inédites et publiée avec des notes et des appendices sous le patronage de l'académie française par Ch. Urbain et E. Levesque (Paris: Hachette, 1909-1925), vol. 13: *Janvier 1701- octobre 1702*, 1920, p. 309.

في ما خصّ إدانة كتاب **التاريخ النقدي** (*Histoire critique*) ومؤلّفه، انظر: Jean Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique* ([Paris]: Desclée de Brouwer, 1960), pp. 124-130; Maxime Rodinson, «Richard Simon et la dédogmatisation,» *Les Temps modernes*, no. 202 (mars 1963), pp. 1700-1709, et =

لم يقرأ بوسّويه في الواقع إلاّ ما كان سيمون قد استهلّ به الفصل الخامس من بابه الأول منوّهاً «ببراهين على إضافات وتغييرات طارئة على النص الكتابي ولا سيما أسفار الشريعة الخمسة» التي يُستبعد أن يصحّ في شخص موسى جميع ما نسبته إليه من قول وفعل، «ذلك فضلاً عن أمثلة أخرى كثيرة».

وهكذا فما كاد هذا الكتاب يُبصر النور حتى تمّ وضْع اليد عليه وإحراق نسخه بالكامل، قبل أن يُصار إلى إبلاغ الأب سيمون في الحادي والعشرين من شهر أيار/ مايو من العام نفسه قراراً يَقضي بفصله نهائياً عن جمعيّة «الأوراتوار».

أسرار النُطق

[56] كان قد سبق صدورَ مؤلف الأب سيمون بعام واحد، لا غير، حدثُ وفاة الفيلسوف اليهودي باروخ دو سبينوزا (Baruch de Spinoza) (1632 ـ 1677) الذي كانت مؤلفاته قد تعرّضت هي الأخرى للشجب على أثر حُرْم أنزله به مجمع أمستردام في السابع والعشرين من شهر تموز/ يوليو عام 1656. والثابت أن ما يجمع بين هذين المُفكّرين على تعارض آرائهما وصدورهما عن منظورين

= Auvray, *Richard Simon: 1638-1712: Etude bio-bibliographique*, pp. 46-53.

شكّلت بعض نسخ هذا الكتاب التي نجت من الحريق أساساً للطبعات اللاحقة، انظر أيضاً المصدر المذكور ص 47، الهامش رقم 2 والصفحات 67 ـ 68 و76 ـ 79. تتبع لايبنتز حيثيات هذه القضية التي وردت في مراسلاته، انظر: J. Le Brun, «Entre la perpétuité et la demonstratio evangelica,» *Leibniz à Paris: 1672-1676: Symposion de la G. W. Leibniz Gesellschaft, Hannover, et du centre national de la recherche scientifique, Paris, à Chantilly, France, du 14 au 18 november [sic] 1976*, Studia leibnitiana. Supplementa; 17-18, 2 vols. (Wiesbaden: F. Steiner, 1978), vol. 2, p. 7, n. 62.

تتم الإشارة عادة إلى طبعة سنة 1685 الصادرة في مدينة روتردام والمنقحة بيد المؤلف نفسه.

مُـختلفين هو إحداثـهما ثورةً على مستوى النـص الكتابي[8].

من بين آثار سبيـنوزا اليتـيمة والتي صدرت بعد موته بـشهور **موجز في قواعـد النحو العبري**، وهو مؤلّـف غير ناجز لم تدرجـه دور النشر الفرنسية في أي من إصداراتـها لـمجموعتـه التأليفيـة وفيه يُـحدّد سبينوزا الصوائت كالآتي:

«[...] ليست الـصوائت في العبريـة حروفاً. من هنا قول العبرانيـين إن «الـصوائت روح الحروف فيـما الـحروف بمعْزل عن الـصوائت أجساد بغيـر روح، فإن شئـنا أن نتمـثّل الفرق بوضـوح بين الـصوائت والـحروف أمكنـنا الاستعـانة بمثل النـاي الذي يتمّ العزف [57] عليه بواسطـة المـلامس. فالـصوائت هنا بمنـزلـة الأنغام والـحروف بمـثابة الثـقوب التي تمـرّ عليـها المـلامس»[9].

---

(8) في ما خصّ سبينوزا وريشار سيمون حول الرؤية الجديدة لتفسير التوراة، انظر:
Renan: «L'Exégèse biblique et l'esprit français,» pp. 239-240, et *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, éd. définitive établie par Henriette Psichari, 10 vols. (Paris: Calmann-Lévy, 1948-1961), t. 7, pp. 827-828; Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, pp. 50-53; Paul Auvray, «Richard Simon et Spinoza,» dans: *Réligion, érudition et critique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe*, [université de Strasbourg. Bibliothèque des centres d'études supérieures specialisés] (Paris: Presses universitaires de France, 1968), pp. 201-214; Auvray, Ibid., pp. 42-43, et 64-66.

يعبّر سيمون الذي حوت مكتبته مؤلفات سبينوزا (المصدر المذكور ص 207 ـ 208)، عن خلافاته النظرية مراراً عدّة مع مؤلّف **المقالة اللاهوتية ـ السياسي** (*Tractatus theologico-politicus*) (1670) وذلك في مقدّمة كتابه **تاريخ النقد** (*Histoire critique*) (1678).

(9) Baruch Spinoza, *Abrégé de grammaire hébraïque = Compendium grammatices linguae hebraeae*, bibliothèque des textes philosophiques, introduction, traduction française et notes par Joël Askénazi et Jocelyne Askénazi-Gerson (Paris: J. Vrin, 1968), pp. 35-36.

يرتبط فهم التوراة العبريّة، إذن، بالصوائت التي تبعث الحركة في النصّ، كما تضفي عليه الجرْس والمغزى تبعاً لوقوعها في أعلى الحرف أو أسفله. ولعل ذلك ما ألمح إليه سيمون في معرض تحليله لما يمكن أن تؤول مثل هذه المسائل الصوتيّة من نتائج لاهوتيّة وتاريخيّة، حيث أشار إلى جهل المسيحيّين الأوائل اللغة العبرية في أغلب الأحيان جهلاً أسهم في ترسيخ أحكامهم المُسبقة على اليهود المتمسّكين بنصّهم دون سائر النصوص (ص 103).

تبدو اللفظة العبرية في صورتها الصامتة أشبه بجسم مظلم، مُغلق يتعذّر اعتلان دلالته الخفيّة إلا باندلاع الصوت، ما يعني أن قراءة النصّ التوراتي ترتكز على الإنشاد الذي من شأنه إطلاق نسمة الحياة المحتبسة في ألفاظه والتي كرّستها عصور طويلة من التصويت المُنغَّم. وعليه، فإن فهمنا لمُطلق آية من الآيات يتوقّف على احترام المصوّتات التي صقلتها أجيال من التقليد الشفهي. أما إثبات النقاط المصوّتة ـ على حدّ قول سيمون ـ فقد تمّ في مرحلة متأخرة تُناهز القرن السابع من الحقبة المسيحيّة على يد علماء «الماسّورا» اليهود الذين يعود إليهم الفضل في إنشاء الإرشادات الصوتيّة[10]. بيد أن «هذا التدبير الماسّوري غير منزلٍ» (ص 353)، لأن رجال «الماسورا» على رفعة مستواهم العلمي ليسوا من النبوّة ولا العصمة في شيء (ص 354)، لا بل إنهم أخطأوا في مواضِع لا حصْر لها».

---

(10) Richard Simon, *Histoire critique du vieux testament* (1678), pp. 131-135.

في ما خصّ مسألة تاريخ الماسورا، انظر: Aron Dotan, «Masorah,» *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16 (1971), col. 1416-1417.

النصّ الإلهي، إذاً، وهو أسمى علامات العناية الإلهيّة، [58]
يخضع في تشكُّله لمقتضيات النفَس المُصوّت الذي يجد علّته
ومصدره في الإلهام البشري، ما يجعل «النَغَم النبْري»(11) المُتولّد

(11) ثمة أيضاً صورة أخرى للزوهار (Zohar) الذي ذكره سبينوزا في كتابه **موجز في قواعد النحو العبري** (*Abrégé de grammaire hébraïque*)، ص 35، الهامش الأول. أحيا لوي كابيل (Louis Cappel) (1585 ـ 1658) الجدال القديم المتعلّق بالصوائت. كما أصدر سنة 1624، في مدينة لايده، كتاباً بعنوان **جدول الإعجام الموحى** (*Arcanum punctationis revelatum*). بالنسبة الى رأي سيمون حول هذا الموضوع، انظر: Simon, Ibid., pp. 475-481.

تجد بعض الإيضاحات حول هذا الموضوع عند: M. Hadas-Lebel: «Les Etudes hébraïques en France au XVIIIe siècle et la création de la première chaire d'écriture sainte en Sorbonne,» *Revue des études juives*, vol. 144, issues 1-3 (janvier-septembre 1985), pp. 93-126, et «Le Père Houbigant et la critique textuelle,» pp. 107-112; F. Laplanche, «La Bible chez les réformés,» dans: Belaval et Bourel, éds., *Le Siècle des lumières et la bible*, pp. 463-466; B. E. Schwarzbach, «L'Encyclopédie de Diderot et de d'Alembert,» dans: Belaval et Bourel, éds., Ibid., 772-773.

بالنسبة الى المسائل المتعلّقة بالصوائت العبرية عند آباء الكنيسة عموماً وإيرونيموس خصوصاً، انظر: James Barr: «St. Jerome's Appreciation of Hebrew,» *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 49, no. 2 (1966-1967), pp. 281-302, and «St. Jerome and the Sounds of Hebrew,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 12, no. 1 (1967), pp. 1-36.

أكمل الأب لوي ماسينيون (L. Massignon) على طريقته الخاصة هذه الخواطر حول الوحي الذي تحمله معها الصوائت في اللغات السامية في كتاب له: Louis Massignon: «La Syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement quelles inspirent,» (1949), dans: Louis Massignon, *Opera minora. 1-3*, textes recueillis, classés et présentés avec une bibliographie par Y. [Abbé Youakim] Moubarac ([Beyrouth]: Dar al-Maaref, 1963), t. 2, pp. 570-580, et «Voyelles sémitiques et sémantiques musicale,» (1956), dans: Massignon, Ibid., t. 2, pp. 638-642.

في إطار آخر، انظر الفصل المخصص لـ «عالم الصوائت» في: Michel de Certeau, «Le Monde de la voyelle,» dans: Michel de Certeau, Dominique Julia et Jacques Revel, *Une Politique de la langue: La Révolution française et les patois, l'enquête de Grégoire*, bibliothèque des histoires ([Paris]: Gallimard, 1975), pp. 110-121.

من الاستعمال والتقليد معاً موضوع رهان أساسي، إذ لمّا كانت العمارة النصيّة رهناً بطريقة تصويت الصوائت، فقد وجب التنبّه، على حدّ قول سيمون، إلى أن الإعجام في العبرية، شأنه في العربيّة والسريانيّة، يُضاهي تعديل المعنى ويؤدي إليه (ص 287).

[59] هذه الصلة الجوهرية بين النقاط المصوّتة والقراءة التوراتيّة، تُحظّر علينا الاعتقاد بأن «الكتاب المقدّس هو كلام الله وحده» طالما أن جزءاً منه يبقى من ابتكار الإنسان» (ص 146). على أن سيمون يُسارع إلى تدارك الإرباك الناجم عن إعلانه بإخراجه هذا الأخير مخرجاً لبقاً سالكاً إلى غايته دروب «العناية الإلهيّة». فهو يؤكّد أن شذرة المعنى التي يُنشئها البشر في تدوينهم للصوائت تنمّ على تقليد قديم بحيث تجد عمليّة التفكيك الرمزي للنص الكتابي مبرّرها في ما أقرّه الاستعمال من ضروب التصويت (ص 148).

لكن قواعد القراءة هذه لا تحول دون تنازع «علماء النحو الربانيين حتى أيامنا هذه حول الجَذر اللغوي لقدْرٍ لا يُستهان به من الألفاظ» (ص 171)، شأنهم في ذلك شأن سواهم من القرّاء الذين يقعون في شرك تلك الحروف المؤلّفة من «حروف زائدة وأخرى مُضمرة» (ص 170). وما ذاك إلا لأن «سرّ اللغة العبرية» يكمن في ارتهان المعنى للإعجام.

لقد استند سيمون في **التاريخ النقدي** إلى صفة اللّايقين الملازمة لقراءة النصّ التوراتي الذي «لم يعرف صيغة ثابتة على مرّ العصور» (ص 355)، مما يوجب إخضاعه إلى عمليّة نقد ديناميّة. ولكن كيف؟ ذلك ما يكشف عنه سيمون في مُستهلّ كتابه حيث يُوصي بالانكباب على التوراة والعمل على تصحيح كل ما

يعرض من أغلاط نسخيّة (ص 1)، كما ينوّه بالقديس أوغسطين الذي كان يحثّ على «هذا النوع من النقد» (ص 356) ويدعو إلى تطويره بالاعتماد على النسخ المتوفّرة وإجراء عمليّات التصحيح طبقاً [60] لقواعد المُقارنة الأوليّة. فإنه لئن تعذّر نزع صفة الأصالة عن النصّ العبري (ص 353) ينبغي الإقرار أيضاً بأن النُسخ المحفوظة عنه ناقصة كثيرة العيوب، مما يستدعي إصلاح النص الأصلي واستكماله بالنقد الأدبي. على أن هذا الأخير لا يحقق غايته إلا بقدر ما يُتيح لسيمون أن يسترسل في الكلام على علّة لا شفاء لها يقول إنها من تدبير العناية الإلهيّة، ألا وهي أن «النصوص الأصليّة مفقودة» (ص 1)، والخطّة المرسومة في هذه الحالة تقضي بالعمل الدؤوب من أجل ترميم النص الكتابي الموحى والاقتراب به ما أمكن من الصورة الأصليّة (ص 353).

هنا يُقيّض لموهبة رجل الكنيسة أن تتألق من خلال التمرّس بعلم اللغة الذي يزدهر في هذا النوع من المناقشات التي أنعشت اللاهوت المسيحي على مرّ العصور. وذلك أن الوحي التوراتي الذي يفترض عمل الروح القدس في تأليف النصّ يضع الناظر أمام فرضيّتين على الأقلّ؛ فإمّا أن تكون التوراة نتيجة وحْي مُباشر، أي أن يكون الله قد أمْلى الكتاب حرفيّاً على موسى والأنبياء من بعده، وأن يكون هؤلاء الكتبة مُجرّد «أمناء سرّ لروحه القدوس»[12] بحيث يؤول «الوحي الشفهي» إلى عمليّة إملاء تنحصر بالتدوين الحرفي، وإمّا أن يكون تأليف التوراة قد تمّ بواسطة إشراف مُوجِّه جعل المؤلّفين الذين «يقودهم روح الربّ»[13] [61]

---

(12) Mangenot, «Inspiration de l'écriture,» col. 2192.

(13) ريشار سيمون، **التاريخ النقدي** (*Histoire critique...*) في المقدمة. انظر حول الوحي الإلهي ص 71، الهامش رقم 5، من هذا الكتاب. انظر أيضاً حول هذه المسألة =

يعتمدون صيغاً خاصةً بهم للافصاح عمّا يبعثه فيهم من إلهامات. وفي هذه الحالة الثانية يصحّ اعتبار الوحي الفعلي المتمثّل في الأسفار التوراتيّة مستقلاً عن صدقيّة هذا المقطع أو ذاك من المقاطع التي تحتمل الصقل والتحسين.

هكذا وفّق سيمون ما بين إلزاميّة الوحي الإلهي في التوراة واحتمال تضمّن النصّ الكتابي حشوداً وتراكمات، بل ربما [62] أخطاء تأليفيّة(14) أيضاً، حيث إنه بنفيه صفة الثبات هذه عن

= عند أورجينوس، F. Schmidt, «L'Ecriture falsifiée. Face à l'inerrance biblique: L'Apocryphe et la faute,» *Le Temps de la réflexion*, vol. 5 (1984), pp. 159-161.

انظر أيضاً تعليقات ج. شتاينمان، ص 100 وما يليها في: Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*.

ثمة أيضاً إيضاحات مهمة حول الجدل المتعلّق بالوحي الإلهي في القرن الثامن عشر عند ج. لو بران: Jacques Le Brun: «Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert,» *Trierer Theologische Zeitschrift*, vol. 89, no. 2 (April-June 1980), pp. 107 sq., and «La Réception de la théologie de Grotius chez les catholiques de la seconde moitié du XVIIe siècle,» in: *The World of Hugo Grotius (1583-1645): Proceedings of the International Colloquium*, Organized by the Grotius Committee of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Rotterdam 6-9 April 1983 (Amsterdam: APA: Holland University Press, 1984), pp. 195 sq., et 203 sq.

حول فرضية الكتبة عند سيمون، هؤلاء «الكتبة [العاميون] أو الأنبياء الذي يجمعون أهمّ الأحداث الواقعة في جمهورية العبرانيين»، إقرأ مقدمة كتابه وص 15 وما يليها. انظر بهذا الخصوص أيضاً: Myriam Yardeni, «La Vision des juifs et du judaïsme dans l'œuvre de Richard Simon,» *Revue des études juives*: vol. 129, nos. 1-2-3 (1970), pp. 188 sq.

(14) تشهد على هذا التوتر بين نظرية «الوحي الإلهي» وموضوع «الصحة النصية» تلك الفترة الشبابيّة التي عاشها ألفرد لوازي (Alfred Loisy) والتي تمّ العثور بعد قرنين من الزمن على مستند بشأنها في المكتبة الوطنية في باريس. وإذا كان هذا المستند قد كتب بالإنجليزية عام 1937 فقد نقله حديثاً إلى الفرنسية إ. بولا (E. Poulat) في كتاب له: Emile Poulat, *Critique et mystique: Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne* (Paris: Le Centurion, 1984), pp. 14-43. =

الكتاب المقدّس يتعمّد إظهار المفارقة التاريخيّة الكامنة في النصّ المُوحى الذي يتّسم بالصّدقية والزيف معاً. فالجميع، على حدّ قوله، يهوداً أكانوا أم مسيحيّين، يعترفون بأن الكتاب المقدّس هو «كلام الله الصريح» (ص 1). لكن لما كان البشر ولا يزالون هم القيّمين على الأسفار المقدّسة «أسوة بغيرها من الأسفار»، وكانت الوثائق الأصليّة مفقودة نتيجة خضوع المؤلّفات كلها لصروف الدهر وحيثيات المكان، فقد استحال أن تَسلم الأسفار التوراتيّة من التغيير الذي تسبّب به إهمال النسّاخ من جهة، وطول المدّة الزمنيّة الفاصلة بيننا وبينها، من جهة أخرى.

لقد أبى سيمون إلا أن يرى في تحّولات النصّ هذه شكلاً من أشكال العناية الإلهيّة التي تفعل في النصوص المقدسة فعلها في التاريخ. وهو يتابع هذه الفكرة الجوهرية في معرض التمييز بين الصحيح والزائف بين النسخ الكتابيّة، معتبراً «أن كل نسخة يوافق مضمونها عقيدة الكتاب المقدّس لا يجوز إخضاعها للشك على رغم ما قد يكون طرأ عليها من التزوير» (ص 495).

ولما كان سيمون راغباً في معالجة هذه المسألة الدقيقة بعيداً عن كل تعقيد فقد أضاف بوحيٍ من القديس بولس مستدركاً: «إن العناية الإلهيّة قد حفظت الكتّاب في الكنيسة لا بمنعها تزوير

= وفي صيف 1881 أعار لوي دوشين (Louis Duchesne) لوازي مجلّد الأناجيل الصادر عن دار نشر تيشندورف (Tischendorf)، فشرع أستاذ اللغة العبرية الشاب يقارن ما بين مختلف النصوص التي تروي حدث قيامة المسيح، وكتب قائلاً: «عندها بدا لي أن الاختلافات تمسّ الإنشاء في الصميم لكنني لم أخرج من هذا الانطباع باستنتاجات نهائية، بل اعتبرت أن الوحي الإلهي إذا كان يضمن حقيقة النص الكتابي فهو لا يضمن صحة إشاراته حتى بالنسبة الى نقاط بالغة الأهمية» (ص 18). حول وحي الكتب المقدسة عند المحدثين ولوازي، انظر:
Mangenot, «Inspiration de l'écriture,» col. 2191 - 2192, 2202, 2255 et 2264.

النسخ المقدّسة بل بحفظها نقاء العقيدة» (ص 495). ولما كان «الإيمان ممكناً من دون الكتاب» فقد لزم أن الكنيسة برسمها حدود النصّ الصحيح هي الملاذ الأكثر حصانة للعقيدة (ص 494). وبالتالي، يكون الله نفسه قد أراد ألاّ تُحفظ الوثائق الكتابيّة
[63] الأصليّة كاملةً (ص 495). كذلك أعلن في الفصل المخصّص لنقد «التوراة الإنجليزيّة المتعدّدة اللغات»[15] عن متابعته مشروع آباء الكنيسة بالذات في التمييز بين القيمة الوثائقيّة الخاصة بالنصّ التوراتي، من جهة، وحقيقة النصّ الكتابي أو الحقيقة الأوليّة التي وهبها الله للكنيسة، من جهة أخرى، قائلاً:

«عندما أعلن القديس بولس أن الكنيسة هي ركيزة الحقيقة وعمادها لم يكن يقصد تلك الحقيقة التي يسعى وراءها النقاد والنحويون العاكفون على تفحّص النسخ التوراتيّة، لكنّه أراد أن يقول إن الكنيسة هي المكان الوحيد الذي ينبغي أن نلتمس فيه حقيقة الدين المسيحي. وحدها الكنيسة تملك النصّ ما دامت وحدها تملك التفسير الصحيح. وبالتالي، فلو زالت وثائق الكتاب المقدّس كلها لما نتج من ذلك زوال الديانة المسيحيّة قطعاً لأن الكنيسة باقية أبداً. ذلك ما كان عليه شعور آباء الكنيسة أيضاً بالنسبة إلى هذا الموضوع...» (ص 489).

من هنا يكفي من الآن فصاعداً أن نخُضع «نغميّة النبرات»

---

(15) حول هذه «التوراة المتعددة اللغات» (Bible polyglotte) لوالتون (Walton)، انظر ص 117 ـ 123 من: Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique.*

بالنسبة الى مفهومي «النص الأصلي» و«صحته» عند ريشار سيمون وكل ما يتعلّق بآرائه حول المناقشات بين الكاثوليك والبروتستانت، انظر: Jacques Le Brun, «Sens et portée du retour aux origines dans l'œuvre de Richard Simon,» *XVIIe Siècle*, vol. 33, no. 2 (1981), pp. 185-198.

للأصوات التي ترتفع في النصّ الكتابي مؤلّفة جوقة موحّدة، كيما يتم لنا قراءته والوقوف على كنهه. إن ظلال الصوائت العبريّة لأعجز عن أن تؤثّر في نصّ تمّ جلاء اللُّبس عنه. كما أن المعنى الحقيقي الوحيد للكتاب المقدّس هو حصيلة توافق ضروري ينتج من «العقيدة» التي تسلّمناها من الكنيسة ولا يصحّ التماسه في نصّ طوته يد الزمن إلى غير رجعة.

[64] وهكذا فلكي يتمكن الناقد من مواجهة تعدّدية الوثائق عليه أن يتذكّر على الدوام أن الله عهَد إلى كنيسته بالعقيدة الصحيحة التي إليها وحدها يجوز الاحتكام في تصحيح الأسفار الكتابيّة (ص 495).

ويتابع سيمون قائلاً إن افتقاد المُعطيات الكتابيّة إلى اليقين المنشود قد رسم حول النصّ علامات ظنيّة وأشكالاً افتراضيّة بالتوازي مع «تلك النقاط المصوّتة التي تسجّل تموّجات النفَس المُصوِّت. لكن الشرّاح غالباً ما تصدّوا لها بتعزيم فيلولوجي يتحكّم به همّ واحد لا غير، ألا وهو استعادة المغزى الإلهي الذي كان يسطع في الأسفار المقدّسة قبل أن تعصف بها أحداث الدهر. وما ذلك إلاّ سعياً إلى تقرّي علامات العناية الإلهيّة.

شاعرية الجلال

لقد تعاقب على نهج سبينوزا وسيمون، على رغم مناوءات الجهات الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة، عدد من الشرّاح فُرض عليهم أن يتحدّوا وعورة مسالك التأويل الكتابي الذي كان لا يزال في أوّل أطوار نشوئه، وإن يكن من المتعذر علينا أن نحدّد بدقة مظاهر التواصل والتأثير الناشئة بين جيل وجيل[16].

(16) نكتفي هنا بالتوقف عند بعض المحطات التي تعنينا في هذا النتاج الأدبي الغزير. =

كانت هذه القراءات الجديدة تُراهن على قيم مغايرة لتلك التي تواطأ عليها الشرّاح الأولون، مما جرّأها على التصرّف بسياق الأحداث الزمني وخوّلها بالتالي التعديل في طريقة استعمال المدوّنات التي لم يُطاول الشك صفتها الإلهيّة.

[65] كان سيمون يرتكز في تميّيزه بين أصيل ودخيل على التدقيق في اللغة العبريّة ورصْد كل ما يطرأ عليها من تحوّلات تدقيقه في الظروف التأليفيّة المُحيطة بالنصّ الكتابي. أما الشرّاح الجُدد فقد خطَوا باتجاه التحليل الأدبي، وعلى رأسهم روبرت لوث (Robert Lowth) (1710 ـ 1788) الذي رأى في «العهد القديم» قصيدة جليلة معتمداً في تقييمه هذا على تلك المعايير الجماليّة التي شرعت منذ عصر النهضة تُغذّي مشاعر الإعجاب بنتاج الأدباء الكلاسيكيّين القُدامى من يونان ولاتين.

والحق أنّنا إذا قارنا التوراة بسائر المؤلّفات الكلاسيكيّة ألفيناها مُدهشة بصورها الشعرية المُفعمة بالسذاجة والبساطة. بيد أنها شاعريّة مُحتجبة يقتضي استنباطُ دلالاتها الإلهيّة قراءةً مُتمعّنة متبصّرة كتلك التي دأب عليها لوث في كتابه: **دروس في شعر العبرانيّين المقدّس**[(17)]، وذلك ضمن إطار مخطّطه الساعي إلى

= فقد حلّل م. دو سيرتو صفة التوراة النصيّة في القرن السابع عشر وعند ريشار سيمون، في مقالة له بعنوان: Michel de Certeau, «L'Idée de traduction de la bible au XVIIe siècle: Sacy et Simon,» *Recherches de science réligieuse*, vol. 66, no. 1 (1978), pp. 73-92.

حول انتشار مؤلفات ريشار سيمون والقبول بها في القرن السابع عشر، راجع المقالة الصادرة حديثاً لـ ب. أ. شفارزباخ بعنوان: B. E. Schwarzbach, «La Fortune de Richard Simon au XVIIIe siècle,» *Revue des études juives*, vol. 146, issues 1-2 (janvier-juin 1987), pp. 225-239.

(17) Robert Lowth, *De sacra Poesi Hebraeorum praelectiones academicae* =

إنشاء لائحة بالصور الشعريّة تتيح للقارئ مباشرة فهم النصّ الكتابي.

وكما أثبت سيمون صفة البساطة الأسلوبيّة للشعر التوراتي كذلك أثبت له صفة «الجلال» (ص 277) التي لم يرَ فيها أخصّ ميّزات هذا الشعر وحسب، بل ماهيّة التعبير الديني على الإطلاق(18).

ولكن ماذا بشأن «الشعراء الدنيويين»؟ (ص 299). إنهم أيضاً [66] عباقرة تلازمهم صفة «الجلال» ـ يقول سيمون ـ لكنّهم «محض بشريين» ولا تصحّ مساواتهم ولا حتى مقاربتهم بـ «الشعراء القُدسيّين» (ص 298) الذين أنعم الله عليهم بطبيعة مزدوجة تتيح لهم استقبال «إلهامات الروح القدس» والمحافظة على سجاياهم الفردية وعبقرياتهم الخاصة في الوقت ذاته:

«الواقع أن خضوع نفوس هؤلاء للمفاعيل الإلهيّة لم يقضِ

Oxonii habitae... Subjicitur Metricae Harianae brevis Confutatio et Oratio Crewiana = (Oxonii: n. pb., 1753).

صدرت الطبعة الإنجليزية في لندن عام 1787، في حين تم إصدار الطبعة الفرنسية التي نستقي منها الشواهد في مدينة ليون عام 1812. وقد تمّ نقل هذا الكتاب إلى معظم اللغات الأوروبية.

(18) يستخدم لوث في النسخة الأصلية الموضوعة باللاتينية لفظة «الجلال» ومشتقاتها. وفي **الدروس** (*Leçons...*) 14 و15 و16 و17 يعمد لوث إلى «تفحّص مفهوم الجلال لدى الشعراء القدسيين» (ص 257). وقد تعرّف في إطار تقليد قديم (في الصفحات 297 ـ 298 و317) إلى مقالة حول الجلال **(بري إيبسوس)** (*Peri hùpsous*) منسوبة إلى لونجين (Longin) منذ زمن طويل، وقد ترجمها بوالو (Boileau) من اليونانية عام 1674. نجد في الفصل التاسع من هذه المقالة أن عبارة «فليكن نوراً» الموجودة في «سفر التكوين» هي إحدى وجوه الجلال. صدر حديثاً كتاب يضمّ مجموعة تأملات حول هذا الموضوع بعنوان: .Michel Deguy, éd., *Du Sublime* (Paris: Belin, 1988).

على مقوّمات طبيعتهم البشرية بالكليّة. وإذا كنّا نلمس في كتابات موسى وداود وأشعيا سحراً سماوياً هو من القوّة بحيث لا يُخامرنا الشك في صدورها مباشرة عن الروح الإلهي، فذلك لم يُحل أيضاً دون تعرفنا الشخصيّة المميّزة فيها لكل من هؤلاء الكتاب على حِدة» (ص 298)(19).

أمّا إذا كان لوث قد استهلّ «تعاليمه» مذكّراً بالفرق بين الفلسفة والشعر الذي يسلك مسلك اللذة في تثقيف النفس (ص 11)، فلم يفته كذلك أن اللفت إلى أن بلوغ مكامن الروعة من العهد القديم يقتضي التغلّب على عدد من الصعوبات التي تعترض فهم القارئ لنصوصه، كتلك التعابير التي تصوّر لنا بلغة قديمة العهد أساليب العيْش وطرائق التفكير وأنماط الشعور والإحساس لـ «شعب هو الأكثر عراقة بين شعوب الأرض كلّها» (ص 97). فلكي نستطيع النفاذ إلى عمق مشاعر الشعب العبري الذي
[67] يشعر بانتمائه إلى كوكب آخر تفصله آلاف السنوات الضوئية عن «أبناء عصره المسيحيين»(20)، يتعيّن علينا أن نتخطّى العصور التاريخيّة ونتماهى بأولئك المؤلّفين الأوائل الذين صاغوا هذه الرواية العجيبة تماهينا بالجموع التي أصغت إليها. وبعبارة أخرى، فلكي نتذوّق أناقة هذا النصّ الذي يُدنينا منه واقع الدين ويُباعد

(19) في الطبعة اللاتينية الصادرة في غوتنغن عام 1770، انظر ص 307 من: Robert Lowth, *De sacra Poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae... Subjicitur Metricae Harianae brevis Confutatio et Oratio Crewiana*, Editio secunda, accessionibus secundae editionis Oxoniensis dilata. Notas et Epimetra adjecit J. D. Michaelis (Goettingae: n. pb., 1770).

(20) تعود هذه الصور إلى لوث الذي يقول إنه لدى قراءتنا للنص العبري يجب «أن نقلّد نوعاً ما طريقة المقارنة التي يتبعها علماء الفلك... الذين يتنقّلون بين كوكب وآخر ويصبحون لبعض الوقت من سكان كل منها» (انظر ص 98 و90-91 من المصدر نفسه).

بيننا وبينه الزمن والمسافة يفترض بنا أن ننظر إليه نظرة العبرانيين القُدامى أنفسهم:

«يجدر بنا ونحن نقرأ آثار العبرانيين الكتابية أن ننظر إلى الأشياء بعيونهم ونحكم عليها وفقاً لمفاهيمهم ونبذل جهدنا لكي نصير نحن أيضاً منهم» (ص 97 ـ 98)[21]. عندها فقط تُفصح قصيدة الأجداد الأولين عن وحدتها المقدّسة.

إلا أن هذه الرحلات الفضائيّة التي تستدعيها دراسة اللغة العبرية واكتشاف العبقريّة الخاصة بها (ص 97)، لم تضطر لوث إلى الخروج على الخط الذي تسمح به الكنيسة المُصلِحة، إذ رأيناه في أثناء ولايته الأسقفيّة على أكسفورد، ثم على لندن، يسعى بمعاونة لفيف من المُؤيّدين في إنجلترا وفرنسا وألمانيا على نشر شكل جديد من أشكال الإصلاح المستقيم الذي يوفّق بين إعجاب المسيحيين بالعهد القديم، من جهة، وعلوم اللغة العبرية، من جهة ثانية. كما أنه لم يتوانَ مرّة عن التذكير بأن الله ما فتئ منذ الإصلاح يُبارك جهود الباحثين العاملين على استخراج الكنوز المخبوءة في الكتابات المقدّسة[22].

---

(21) انظر ص 90 من المصدر نفسه (الطبعة اللاتينية 1770).

(22) يعتبر ر. لوث في العظة التي ألقاها بمناسبة زيارة الأسقف الموقّر ريشار مطران ديورهام، وهي عبارة عن كتيّب يقع في عشرين صفحة، 1758، أن علينا دراسة المسيحية «كعلم وفن»، انظر ص 7 من: Robert Lowth, *A Sermon Preached at the Visitation of the Honourable and Right Reverend Richard Lord Bishop of Durham, Held in the Parish Church of St. Mary le Bow in Durham, on Thursday, July 27, 1758* (Londres: Dodsley, 1758).

مما يفترض «الممارسة الحرّة للعقل والحكم الخاص» (ص 15 من المصدر المذكور). وقد أتى ف. ديكونينك ـ بروسار على ذكر هذا الخطاب في مقالة له بعنوان: F. Deconinck-Brossard, «L'Ecriture dans la prédication anglaise,» dans: Belaval et Bourel, éds., *Le Siècle des lumières et la bible*, p. 542.

[68] لقد استطاع هؤلاء المختصّون بالشؤون الدينية أن يطلقوا الطاقات الأوليّة المحتجزة في لغة «العهد القديم» بتحريرهم اللغة العبرية من روح المجامع بحيث صار الشارح، على حدّ تصوّر لوث، يسافر في النصّ الكتابي نظير فلكي يكتشف النجوم بدل أن يسلك سُبلاً ملتوية أو يتقفّى أثر أولئك «القادة العميان من علماء اليهود»(23).

هكذا صار بإمكان الصوائت أخيراً أن تترنّم بكنيسة المسيح بعدما تمّ إطلاقها من أسر التقليد الرباني، وتبيّن أن علم الصوائت الماسّوراي الذي كان كثيرون يظنّون فيه المنعة والثبات لم يكن عمارة مشيّدة على صخرة السلطة الإلهية، بل مجرّد بناء هشّ أنشأته «أيدٍ غير حاذقة على الرمال». فلا عجب إذا رأينا لوث يتصدّى للانحرافات التأويلية باعتماده جماليّة شعرية تستمدّ من فقه اللغة المتمحور حول الجلال ضمانة لزخمها الإكليريكي.

إلوهيم: المفرد الفريد

عندما ألّف هردر كتابه: **روح الشعر العبري** (1782 ـ 1783) كان يتوجّه من خلاله إلى «عُشّاق الشعر الأكثر قدماً وبساطة وجلالاً على الإطلاق»(24) (جزء 11، ص 215). ولمّا لم يكن بعدُ ثمّة من لم يطّلع على كتاب الأسقف الشهير لوث، فإن الجميع [69]
كان يأمل أن يساهم بطريقة مبتكرة غير مُقلّدة في تعرّف سير الأمور الإلهية والبشرية معاً.

---

(23) انظر ص 16 من: Lowth, Ibid. إضافة إلى الشواهد اللاحقة.

(24) جميع الإحالات لمؤلفات هردر عائدة إلى أجزاء منشورات ب. سوفان (B. Suphan)، برلين، 1877 ـ 1913، وهي تقع في 33 مجلداً. أما في حال عدم ذكر الجزء فتكون الإحالة عائدة إلى الجزء المذكور في الإحالة السابقة. يمكن الاستعانة بالمراجع لتحديد عناوين المؤلفات المذكورة وتواريخ صدورها.

وُلد جوهان غوتفريد هردر (Johann Gottfried Herder) (1744 ـ 1803) أحد كبار مؤسسي الرومنطيقية الألمانية، في بلدة ريغا (Riga) على ضفاف الخليج المُشرف على بحر البلطيق. وتتلمذ على يد كل من إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724 ـ 1804) وجوهان جورج هامان (Johann Georg Hamann) (1730 ـ 1788)[25]. أما نتاجه الغزير فهو عبارة عن مزيج فريد من كل ما يزخر به عصره من فنون ومعارف علمية ولاهوتية وأفكار اجتماعية وسياسية. بَهره موضوع الأصول وكل ما من شأنه أن يرسّخ التمايز بين الثقافات المتنوّعة ويحول دون اختلاط بعضها ببعض، فإذا به يُشيد تارةً بالعبرانيين جاعلاً إياهم في الذروة، وطوراً بالمصريين، ولربما تعاطى أيضاً بالطريقة نفسها مع الهنود البراهمانيين[26].

في هذه الأعوام بالذات كانت الحماسة على أشدها في إنجلترا على أثر اكتشاف الأدب السنسكريتي بينما التحضيرات قائمة على قدم وساق للاحتفال بذكرى تأسيس جمعيّة «كالكوتا» في الخامس عشر من شهر كانون الثاني/يناير عام 1784[27].

---

(25) التقى هردر هذين الأستاذين بين عامي 1762 و1764 في مدينة كونيغسبيرغ حيث كان يدرس. انظر: Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (London: Hogarth, 1976), pp. 165-167, et Alexis Philonenko, *La Théorie kantienne de l'histoire*, bibliothèque d'histoire de la philosophie; ISSN 0249-7980 (Paris: J. Vrin, 1986), pp. 125 sq.

(26) بالنسبة الى المصريين والهنود مثلاً، انظر: Johann Gottfried Herder, *Herders sämtliche Werke*, 33 vols., Hrsg. von Bernhard Suphan (Berlin: Weidmann, 1877-1913), t. 5: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), 1891, pp. 487 sq. et 497, et t. 8: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), 1909, pp. 28 sq.

(27) Garland Cannon, «Sir William Jones, Persian, Sanskrit and the Asiatic Society,» *Histoire épistémologie langage*, vol. 6, fasc. 2 (1984). =

[70] ذلك ما كان عليه مشهد أوروبا الثقافية في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، ومن خلال هذا الإطار التاريخي تحديداً يتعيّن فهم نصوص هردر الممتلئة حماسة. فإنه على رغم تماديه في الإشادة باللغة العبرية تمادياً دفعه إليه شغفه بما هو «أولي»، لم يذهب إلى حدّ اعتبارها «لغة الفردوس»(28)، ولا حتى أمّ اللغات جميعاً، بل إحدى كبريات اللغات التي انحلّ إليها اللسان الفطري. من هنا كان الشعر التوراتي، في عرفه، ولا يزال يرجّع صدى الأزمنة الموغلة في القدم.

مثل هذا الانبهار بكل ما يرقى إلى البداءة يطالعنا أيضاً في تأملات هردر: **موجز في أصل اللغة** (*Traité sur l'origine de la langue*) (1770) حيث شرع هذا الكاتب يتلاعب بلفظتي «شرقي» و«أصيل»(29) على نحوٍ يُوحي بأن اللغة العبرية هي شرق الإنسانية المُتألق، ولا سيما عندما نرى هذا القسّ البروتستانتي يُوازي بين روح الله المرفرفة فوق المياه والصوائت المهوّمة حول الحروف. إن

= خُصص هذا العدد لموضوع: Daniel Droixhe, «Genèse du comparatisme indo-européen,» *Histoire épistémologie langage*, vol. 6, fasc. 2 (1984), pp. 83-94.

انظر أيضاً ما ورد في الهامشين رقمي 37 و38، ص 39 ـ 40 من هذا الكتاب.

(28) «[....] die Sprache des Paradiese» in: Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 11: *Vom Geist der ebräischen Poesie*, I (1782).

بالنسبة الى الإحالات اللاحقة ص 444 ـ 445، انظر ما ورد في كتابنا عن هذا الموضوع، الهامش رقم 21 وما يليها، ص 33.

(29) انظر جزء 5، من المصدر نفسه، ص 87. غالباً ما يقرّب هردر بين هذين المفهومين، المصدر المذكور، ص 70. بالنسبة الى الإحالات اللاحقة، المصدر المذكور، ص 13 ـ 14. حول هذه المقالة التي نالت جائزة أكاديمية العلوم في برلين ربيع 1771 والظروف التي رافقت كتابتها، انظر: Edward Sapir, «Herder's "Ursprung Sprache",» *Historiographia Linguistica*, vol. 11, no. 3 (1984), pp. 355-388.

المصوّتات هي أسبق عناصر اللغة وأكثرها قوّة وليونة وحيوية، لذا فهي تنبو عن التدوين ولا ترتضي التجسّد إلا في صيغة نَفس مصوّت يأسر الأذن ولا تَراه العين.

[71] تشهد اللغة العبرية بتموّج أوصالها لذلك النَفَس الذي بلغ فيها من الروحانية والأثيرية حدّاً جعلها عصيّة على السقوط في أسر الرموز الأبجدية، حيث إنها لا تني تنشر الضوء أمام القارئ بفضل بُنيتها الخفيّة التي تعكس وجه إله غير متجسّم عزيز المنال.

وإنّا لنلمس الإخلاص عينه في كتاب هردر: **روح الشعر العبري**، حيث يُطالعنا في المقدّمة حوار بين رجلين: ألسيفرون (Alciphron) الذي يُشكك في مزايا الشعر العبري وفضائله؛ وأوتيفرون[30] الذي يروح يبرهن لمحاوره على شموليّة هذه اللغة المذهلة وما ينطوي عليه النحو العبري من المغازي الإلهية. لكن ألسيفرون يبدو في سياق هذا الحوار مندهشاً: هل يمكن الاهتمام حقّاً بلهجة قوم لم تجاوز الحدّ الأدنى من الذكاء؟ أوَليست اللغة العبرية إذا ما قمنا بنزع الصوائت عنها أشبه بالهيروغليفية الميتة؟ ليس هذا فحسب، بل إنها تخلو في الغالب من مفتاح يُتيح لنا فهم معانيها أو حتى، بكل بساطة، طريقة النطق بها؟ (جزء 11، ص 226). وإذ يُصرّ ألسيفرون على معرفة سر غياب الصوائت (ص 240)، لا يجد أوتيفرون بدّاً أمام لجاجة محاوره من أن يُقدّم بعض الإيضاحات. لا شك في أنه يُجاري «ألسيفرون» في اعتباره الصوائت العبرية ابتكاراً حديث العهد يعود الفضل فيه إلى بعض

(30) كتب هردر Eutyphron من دون حرف h. وتعني هذه اللفظة باليونانية *euthúphron* «الوفي والمتسامح»، في حين تعني لفظة *alcíphrōn* «الشجاع والمحارب».

الربانيين، إلا أنه ينبغي الإقرار أيضاً بأن العبرية عرفت في نشأتها بعض الصوائت ولا يسع أيّاً كان افتراض العكس:

«من ذا الذي يستطيع أن يكتب حروفاً مجرّدة من النَفَس الذي يبعث فيها الحياة؟ أوَليست عمليّة التنفّس المصوِّت هذه أساس كل شيء (ص 240)؟».

[72] في الألسنة الشرقية عموماً يترجم «النَفَس» - على حد قول هردر - حركات النفس، مما يؤدي إلى تركّز الصور والتعابير الحسّية في جذور الأفعال (ص 230). ذلك ما يصحّ الأخذ به أيضاً في تحديدنا اللغات الأصلية، حيث إنها كلّما شاخت كشفت عن تراجع الأحاسيس فيها إلى مستوى الجذر اللغوي (ص 228). وخير مثال على ذلك هي اللغة العبرية التي لا يعدل وفرة التصوير الحسّي فيها إلاّ ضحالتها التجريدية سوى أننا نرى في هذه الضحالة صفة ملازمة لروعة القدم الماثلة فيها، كما نرى في بساطة أسلوبها الشعري أجلّ وأسمى ما تحمله من سمات(31).

فإذا ما انتقلنا إلى كتاب هردر: **موجز في أصل اللغة** رأينا الكاتب يستخرج خصائص اللغات الأولية على خمس مراحل (جزء 5، ص 70 وما يليها)، إذ يؤكد أولاً أن الطبيعة تتلخّص في «نسيج

---

(31) هذا ما يؤكده هردر في توجهه إلى القراء، انظر ص 88 - 89 من هذا الكتاب. وفي ما خصّ اعتبارات هردر الذي يذهب إلى أن اللغة تعبّر عن «المشاعر» بقدر ما تكون بدائية خشنة، انظر: Herder, Ibid., t, 5: *Ursprung der Sprache* (1772), pp. 70-71, 78, 82-83 et 87.

أما في ما خص سابقية الشعر على النثر والرأي القائل بأن الشعر يُكتب له «الغنى» بنسبة «الفقر» الثقافي، وأخيراً حول الاعتقاد بأن الشعر هو تعبير عفوي للبشر البدائيين، كما يراه كتّاب آخرون من القرن الثامن عشر، ينبغي مراجعة: Max Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg; fasc. 93 (Paris: Les Belles-lettres, 1940), pp. 15 sq.

لغوي»[32]، ثم يبيّن أنه لما كان يستحيل وجود العقل في غياب القدرة على التجريد استحالة وجود هذه الأخيرة بمعزل عن النطق اللغوي، فقد لزم أن اللغة هي وسيلة التواصل الفكري لدى جميع الشعوب. لكن ما يرمي إلى إثباته من خلال ذلك هو كون «علم النحو تفلسفاً حول اللغة» (ص 82)، مما يفسّر اهتمامه أيضاً بأنظمة اللغات البدئيّة حيث يقابل شحّ القواعد النحويّة وفرة في الصور [73]
الخياليّة، وتغزر الموارد الشعرية بنسبة تضاؤل المعطيات التجريدية. ثم يُضيف أن **معجم النفس البشرية** كائناً ما كانت نسبة قصوره يبقى وافر الشاعريّة بفضل عالمه السمعي الذي يستمدّ عناصره من أصوات الطبيعة عن طريق الإدراك، مما يجيز القول بأن جذر الألفاظ يشفّ عن معجم الطبيعة (ص 83).

وإنا لنقع على كلام مماثل في **روح الشعر العبري** حيث نرى ألسيفرون بعد استماعه إلى عرض أوتيفرون حول «بُنية اللغة» (جزء II، ص 227) يدفع بالحديث في اتجاه أكثر دقّة، إذ يسعى مستعيناً بالحجّة والبرهان إلى إيجاد تفسير لآثار التعددية الإلهية التي تشوب اللغة العبرية وهي تطالعنا في العبارة الافتتاحية الأولى في سفر التكوين، مما يهدّد هذا الشعر في الصميم. ألا يكون موسى قد حوّل صيغة الجمع في لفظة «إلوهيم» إلى الإفراد بإيراده فعل الخلق بمفرد الغائب (خَلَق) دفعاً للالتباس وتأكيداً منه على وحدانية الديانة اليهودية إزاء تعدّدية الآلهة التي اختُصت بها ديانات الأمم المجاورة؟

هنا يعمد أوتيفرون إلى طمأنة مُحدّثه قائلاً: حتى لو سلّمنا جدلاً أن المقصود بلفظة «إلوهيم» هو مجموعة الآلهة العبقريين

---

(32) انظر جزء 5، ص 68. وما ورد في موضع آخر من أن الإنسان هو «صنيعة اللغة» (ص 93 و96).

الذين اشتركوا في عملية الخلق، فهؤلاء لم يفلحوا على رغم كل شيء في دفع العبرانيين إلى الإشراك. لقد كانت الوحدانية على الدوام ترساً منيعاً للشعر العبري الذي يدين لها برفعته وماهيته بالذات، كما يدين لها بحكمته التي صارت «لحسن الحظّ معلّمة العالم» (ص 255). كذلك لا يجوز أن نغفل أن الوحدانية هي «أقدم ما ارتفع من سدود في وجه عبادة الأصنام»، بل أيضاً في وجه جميع الرذائل والفظائع التي «تأدّت إليها الفوضى الإلهية».

إن ما يغمر نفس هردر بالإعجاب هو كون الشعر العبري قد ظلّ بمنأى عن التماثل والرتابة على رغم كل ما اتصفت به عقيدة [74] العبرانيين من وحدة وتطابق، لا بل إنه تميّز بخصب الخيال ووفرة التشخيص والارتباط بالطبيعة ارتباطاً يتيح لنا أن نشهد فيه وميض البرق ونسمع هبوب الريح. علماً بأن التاريخ المقارَن للجماليات الشعرية لا يظهر أدنى اختلاط بين مضمون هذا الشعر المنبثق من الوحدانية وذلك «الخواء المريع» (ص 265) الذي يسبق تشكّل العالم في شعر اليونان، حيث نشهد تراقص الذرّات على غير هُدىً في حين أن شعاعاً واحداً من النور في شعر العبرانيين يكفي لإنارة سديم الخلق وإرساء التصنيف والتمايز بين الكائنات على قاعدة الفصل بين أرض وسماء.

إذا كانت الحضارات تدين لمبدأ الوحدانية بالهداية والحماية فإن هذا المبدأ الأولي (جزء 12، ص 32) يجد نقطة انطلاقه في الشاعرية العبرانية التي بكّرت في الإفراج عنه، مما رفعه سدّاً منيعاً بوجه الفوضى الناتجة من نزاع الآلهة.

تلك هي أخصّ خصائص اللغة العبرية حيث نشعر بـ «عين الله الساهرة»، وحيث إنها بدقّتها المتناهية ونظامها المحكم (ص 27 ـ 28) تؤسس للمنطق الأكثر بداءة، إذ ليس بمقدور أي شعب متوحّش

أن ينطق بها، ولا أن يؤلّف سفر التكوين بالطبع.

كذلك لم يحجم هردر في هذا السياق عن طرح مسألة في غاية الدقة، ألا وهي مسألة «التجسّم الإلهي» التي قد تبدو منافية لمفهوم «المعلّم اللامرئي» للجنس البشري بأجمعه، إذ كيف يسعنا أن نفهم ظهور الألوهة على رغم ما يصدر عن موسى من صرامة وتشدّد في رفضه عبادة الصور والتماثيل؟ وما عساها تكون صيغة ذلك الظهور الإلهي طالما أن الرجل السينائي لم يرَ يهوه بتاتاً؟ كلنا يعرف الجواب طبعاً: «لم يكن ثمّة إلاّ نار مُشتعلة في العلّيقة» (ص 34). ولكن ماذا بعد؟ هنا يتدخّل هردر موضحاً أن يهوه اللامرئي قد خصّ اسمه بامتياز ظاهر كما خصّ ألقابه التي اكتسبت نتيجة ذلك [75] قيمة محدّدة، في حين صار «رسولُ نظرته» هو العلامة التي تعلن هذا الإله (ص 35)، مما يسوقنا إلى القول بأن ظهورات «الإلهي» قد تمّت من خلال النصّ المقروء الذي يحييه نَفَس الصوائت الخفي، أو بعبارة أخرى، من خلال فلذة «اللامرئي» هذه التي تستهوي المسامع. وما كانت اللغة العبرية لتفرض نفسها محضَ حضورٍ ونموذجاً لكل شعر إلاّ لأنها تتيح لقارئها استراقة النظر إلى هذا «اللامرئي» بالذات.

إن الشعر العبري بما يتميّز به من بساطة نحوية وصفاء معجمي وغزارة في الصور والأحاسيس، يبسط جذوره في عبقرية تتلاقى فيها «الألوهة والإنسانية» (ص 6)، حيث لا يسع الإلهام المتحدّر من مصدر فائق للطبيعة البشرية إلاّ أن ينسكب في روايات فريدة يتيح لنا أسلوبها التعرّف إلى شخصيّات مؤلّفي النصوص المقدّسة كلٌّ على حِدة[33].

---

(33) يبدو هردر واضحاً في «كتاباته المسيحية» بهذا الخصوص (1798)، انظر: =

كذلك يبدو الشعر العبري مديناً بجميع خصائصه لهذه الطبيعة المزدوجة التي يمتزج فيها الإلـهي بالإنساني. فإذا صحّ أن الله قد «خلق مصدر الانفعال في الإنسان» بمنحه ملكة التعبير الشعري، فقد أمكن الحديث عن «أصل الشعر الإلـهي»؛ أما إذا اعتبرنا أن ما تختلج به نفوس بعض الأشخاص الإلـهيين بفعل تأثيرات علوية يتخذ شكل الشعور والإحساس الإنسانيين، فلا ينبغي أن يحول ذلك أيضاً دون الاعتراف بأن للشعر «أصلاً بشريّاً خالصاً» (ص 7)، وأن تلك المقطوعة الشعرية التي ندعوها «سفر التكوين» إنما هي عبارة عن «لوحة من الصور»، بمعنى أنها نظرة إلى الكون في طور نشوئه، لكنّها خاضعة لترتيب معيّن تفرضه عليها مبادئ الإدراك البشري.

[76] ثمّة بعد مزايا أخرى تؤهّل اللغة العبرية العابقة بـ «أنفاس الروح» (جزء 11، ص 232) لقدرات الشعر؛ فأنت ترى العبرانيين نظير أطفال «يريدون أن يقولوا كل شيء في آن واحد» (ص 234). إنهم يكتفون «بصوت واحد للتعبير عن الشخص والعدد والزمن والفعل وسوى ذلك». ولا تشذّ أفعال لغتهم عن هذه القاعدة نظراً إلى اقتصارها على زمنين مبهمين، لا غير، يترجّحان ما بين ماضٍ ومستقبل، مما يبعث في الشعر العبري حالةً من عدم الاستقرار يخيّل للقارئ معها أنه يطفو معلّقاً في اللازمان.

بيد أن هذه الصيغة المفردة التي تعكس فقدان التعدّدية في التوجّه عبر الديمومة وانعدام التمييز الزمني في صميم الفعل (ص

= Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 20: *Christliche Schriften*, p. 48.

حيث يقول: «إن عبارة روح الله لا تعني أن الأشخاص الذين يتلقون الوحي هم، نظير أبواق ينفخ فيها الهواء أو آلة جوفاء، محرومون من كل فكر خاص بهم».

233)، هي، في نظر هردر، واحدة من أروع مزايا هذا الشعر. ذلك أنها تتيح للعبرانيين تحويل التاريخ نفسه إلى شعر والتحرّر بالتالي من ربقة «الأسلوب التاريخي» (ص 234) بخلاف سائر اللغات التي تُصرّف أفعالها وفقاً لتحديدات الصيغ والأزمنة.

مثل هذه الحالة اللغوية تناسب نموذجاً معيّناً من المجتمعات. وإن من شأن اللغة العبرية أن تُظهر لنا أن «حكايات الفردوس» (جزء 12، ص 29) هي مجرّد تُرّهات ساذجة نسجتها مخيّلة الرعاة الدينيين الذين نقع على أمثالهم في كتابات ماكس موللر و أ. بيكتيه[34]، كما أن من شأنه أن يُعلن لنا سذاجة لغة مباشرة حافلة بالصور، باللغة الشفافية.

إن اللاعبون لا يزالون همُ أنفسهم ولم يتبدل على مسرح الأصول الفردوسي إلا الأدوار. هؤلاء اللاعبون ما عادوا يتكلّمون في عصرنا العبرية بل الآرية. وما القضيّة هنا قضيّة ترجمة سلبيّة ولا حتى إحياء نموذج قديم. إن أجداد هذه الحضارة الآرية الحديثين هم بخلاف رعاة الشرق الفقراء (جزء 11، ص 229) الذين لم يعودوا
يملكون إلا بهاء قدرة لا غدِ لها، حاملو راية التقدّم والواعدون [77]
بمستقبل وشيك للغرب المسيحي والعالم الحديث عموماً.

تلك هي اللغة العبرية، لغة الأطفال، لغة الأصول المفعمة بالشاعرية. وقد بذل هردر عنايته ليودعها جغرافية البدء حيث كانت لغةَ كنعان الحيّة قبل أن يُقيّض لها مرافقة الشعب اليهودي في هجرته وتتحول إلى «مزيج غريب». إن ما يُطالب به أوتيفرون تحديداً هو الاعتراف بأن لغة الرعاة كانت في تلك الأزمنة البعيدة قروية فقيرة، ولكن جميلة، صريحة الانتماء (ص 230)، فما أحرانا أن

(34) انظر ص 44، والهامش رقم 14، ص 210 من هذا الكتاب.

نغفر لها إذا كانت في تشرّدها قد استعارت «زينة جاراتـها». أجل، إن لغة العبرانيين الساحرة لا تشبه من بعيد ولا قريب تلك التي راح ينطق بـها أحفادهم المنتمون إلى الحقبة التلموديـة.

دورة «الشعوب المختارة»

(ج. غ. هردر)

حارس الشريعة المنفرد

لقد عمد هردر في بحثه في القسم الثاني من كتابه **روح الشعر العبري** (*Esprit de la poésie hébraïque*) إلى التخلّى عن النمط الحواري (مجلّد 12، ص 3) بهدف تعزيز طابع النثر الموضوعي لدراسته. كما سعى إلى توسيع خطّة عرضه مُتجنّباً حصر تأملاته الفكرية بفضائل الماضي السلفي. فهو يعرض لظاهرة خلو الشعر العبري من كل تمثيل حسّي للألوهة مُعلّلاً إيّاها بقوله إن قدامى الشعراء العبرانيين لم يُغرَوْا بتصوير الله ولا حتى راودتهم الإشارة إلى أبسط الأصنام بسبب تنزّه الهيكل عن مثل هذه التصاوير التي تنهى عنها الشريعة. ويضيف أن «حضور الله وسط شعبه واستمرار عمله فيه» يتجلّيان من خلال الشرائع وحسب (ص 88).

واللافت في هذا السياق أن جماليّة هردر الشعرية بما تتضمنه من معايير وأصول عكستها دراسته للّغة والأدب العبريين، قد قادته

إلى الكشف عن الطابع السياسي للنص الشرقي القديم[1]. فما عسى يكـون أولئك «الشعراء القُـدسيّـون» (ص 40) إلا أنبـياء على رأسهم
[80] موسى واضع الشريعـة (ص 299)؟ كيف لا؟ وقد كلّمـه الله بالإشارة (ص 34) والـوحي عندما كشف له عن ذاتـه من خلال ظهورات ما فتئـت منذ ذلك الحين تضـرم «جذوة الشعر» المتوهّجة على لسان الأنبـياء.

كذلـك يُركّـز هـردر على الموضوع السياسي في معـرض حديثه عن «روح الشعر العبري»، ذلك الشعر الذي كـرّس لامتداحـه ما يربـو على الخمسمئـة صفحة مؤكداً لقرّائـه أننا «غالبـاً ما نجنح إلى اعتبـاره روحانيـاً صرفاً بينما هو في جُـلّه سياسي» (ص 118 ـ 119).

إن حكـم هردر هذا، على مراعاته الأصول الجمالية، هو نتيجـة لازمـة لنظريّته في العبرانيـين الذين يرى فيهـم شعباً[2] بـكل ما تتـضمنـه هذه اللفظـة وما يُـمكن أن تفيضـه عليـها ريشته من معانٍ.

---

(1) بدأ هردر منذ عام 1778 يتساءل عن تأثير فنّهم الشعري على عوائد الشعوب في كـتـابـه: Johann Gottfried Herder, *Herders sämtliche Werke*, 33 vols., Hrsg. von Bernhard Suphan (Berlin: Weidmann, 1877-1913), t. 8: *Ueber die Würkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten*, pp. 334-436.

وقد خصص قسماً منه لدراسة مفاعيل شعر العبرانيين، ص 344 ـ 365.

(2) انظر: المصدر نفسه، جزء 10، ص 139؛ وجزء 17 ص 285. من أجل التوسع في فكر هردر الاجتماعي والسياسي الذي أتينا على ذكره بإسهاب، انظر: Frederick M. Barnard: «The Hebrews and Herder's Political Creed,» *Modern Language Review*, vol. 54, no. 4 (1959), pp. 539 sq. et 545; *Herder's Social and Political Thought; from Enlightenment to Nationalism* (Oxford: Clarendon Press, 1965), pp. 55 sq. et 72 sq., and «Herder and Israel,» *Jewish Social Studies*, vol. 28, no. 1 (1966), pp. 25-33, and Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (London: Hogarth, 1976), pp. 180 sq.

ذلك أن مفهوم «الشعب»، في عُرفه، يفترض ديانةً وأمّةً وحضارةً وكياناً اجتماعياً وسياسياً، كما يفترض ترابط هذه العناصر مجتمعةً في إطار لغة موحّدة. علماً بأن التعبير اللغوي لا يُحدّد ماهية الكائن الإنساني وحسب، بل يتحدّد به أيضاً بصفته الأداة الأوليّة التي تُتيح لهذا الكائن تحقيق نزعته الفطرية إلى الاجتماع السياسي.

فإذا ما واكبنا هردر في استقصائه الهادف إلى استطلاع الواقع السياسي الخاص بالبلدان الوارد ذكرها في التوراة، تبيّن لنا أنّه يشمل بتحليله طائفة من الابتكارات العبرية التي يعتبرها أساسيّة لفهم التاريخ العام، وذلك بحكم «حصول الأحداث كلّها في الأمس البعيد وعلى تلك البقعة من الأرض» بالذات (ص 77). لقد كان موسى يتحلّى بشجاعة فريدة خوّلته الإقدام يوم كان لا يزال مُحاطاً بالشعوب الهمجية على خلق نظام اجتماعي لم يسبق له [81]
مثيل، إذ إنه يتمثّل في خضوع الشعب لسلطة يتمنّاها الجميع بمن فيهم هردر الذي يطمح إلى جعله متوافقاً مع مستواه الحضاري(3).

هذا النظام الاجتماعي الذي جاء ثمرة فكر جليل ينطلق من فرض «سيادة الشريعة لا إرادة المُشترع»، كما يسعى إلى تكوين أمّة مستقلّة ترتضي طوعاً هذه الشريعة وتذعن لها بطيبة خاطر» (ص 117).

---

(3) جزء 12، ص 117. غير أن هردر لم يُخفِ ريبته من هذه المفارقات التاريخية، إذ وضع في *Frankfurter gelehrten Anzeigen*, 28 avril 1772 تقريراً انتقد فيه الجزءين الأولين من أصل الأجزاء العشرة التي يتألف منها كتاب ج. د. ميكايليس (J. D. Michaelis) **شريعة موسى** (*Mosaiches Recht*) (1770 ـ 1775) قائلاً إن هذا الأخير يصوّر الدولة اليهودية «وكأنها جمهورية هوائية أو شعرية»، ولعل المقصود هنا «جزيرة الأطلانتيد الشهيرة»، جزء 5، ص 424. كما أخذ على ميكايليس أمرين: **أولهما**، تحدّد نظرته إلى موسى وأحوال تلك الأزمنة البعيدة بما يطالعنا في أماكن حديثة، عادية، **وثانيهما**، تمثله الأمة الديمقراطية بصورة «مدينة فاضلة تترجّح بين الأرض والسماء» (ص 425).

إن النظام الثيوقراطي الذي يصحّ اعتباره أيضاً «حكم الشريعة» (ص 82) ليرسو على هذا المبدأ بالذات، حيث الله غير المنظور هو «المُشترع والملك وحارس الشريعة» في آن. أما ما يهدف إليه هذا النظام، بحسب هردر، فهو تحقيق السعادة و«الازدهار السياسي لشعب يهوه» (ص 101). ولما كانت شريعة موسى ترتكز إلى شريعة الله متسربلةً بنداء الشعب الذي يُجمِع عليها بإرادة موحّدة (ص 118)، فقد بدا موسى مسكوناً بهاجس الذود عن حرية أمّته قدر المستطاع، مما يُفسّر عدم قيام أي مُلك وراثي في سبط لاوي، فضلاً عن غياب السلطتين التشريعية والتنفيذية غياباً جعل القرارات السياسية تُتخذ بالتوافق بين أعيان الأسباط كافة.

لقد كانت القاعدة تقضي، على ما نرى، بأقل قدر ممكن من
[82] «النفوذ الاستبدادي». من هنا امتناع موسى عن إكراه «هذا الشعب الحر» (ص 82) على الخضوع لأي شيء «باستثناء الشريعة» التي تملك وحدها بلا منازع «ما دام إله إسرائيل متعالياً على كل رسم» (ص 78).

أمّا العلامة القصوى التي تنوب عنه فهو **كتاب الشريعة** الذي جرى حفظه في المكان الأكثر قدسية، أي تابوت العهد. إن دعامة الشريعة الوحيدة هي «هذا الرمز الذي يتصدر الهيكل القومي، خيمة الله سابقاً في تلك البلاد» (ص 118).

لقد كان موسى أعظم المشترعين على الإطلاق. لذا أفرد هردر فصلين من كتابه لدراسة الأنظمة الموسوية وإظهار شخصيّة هذا الرجل الذي استطاع أن يضع شريعة لا حاجة بها لأي رسم تصويري[4]، شريعة تنبو عن أيّ من صور الملك الزمني لأن مهمة

(4) ذلك بعد ست وعشرين سنة من إصدار كانط كتابه: **خواطر حول مشاعر الجمال** =

تطبيقها موكلة إلى «قدس أقداس الأمّة». لذا لم يطمح موسى قط إلى استلام مقاليد الحكم ولا فكّر في إخضاع الشعب لمشيئته الذاتية، لكنّه اضطرم غيظاً وحطّم لوحي الشريعة عندما رأى الشعب يؤدي شعائر العبادة لـ «العجل الذهبي»، ذلك الصنم الذي كان «يُمزّق رباط الأمّة».

ولسنا نغفل بالطبع أن عمل موسى العظيم هذا لم يدرك تمامه[5]، بسبب ضلال شعبه، من جهة، وضعفه البشري الذي [83]
حال، من جهة أخرى، دون إشرافه على قيام مؤسساته في أرض كنعان. علماً بأن ما عجز واضع الشريعة عن استكماله قد «أنجزه من بعده حكماء إسرائيل وشعراؤها» (ص 77).

متاهة المسرحي الإلـهي

كان هردر شاعراً يتغنّى بسمو الفرادة «الإلوهيمية» تغنّيه باللغة العبرية التي رأى فيها شاهداً على سياسة الأنبياء ونموذجاً لكل تعبير لغوي. ولم يكن ليضاهي شغفه هذا إلا حماسته لميزة التنوّع اللامتناهي التي ينجلي عنها واقع الأمم والحضارات؛ فما من

= **والسمو** (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*)، **في**: Immanuel Kant, *Kant's Werke* (Berlin: G. Reimer, 1902-1913), t. 2, 1905, pp. 205-256.

حيث طابق كانط بين الوصية المكرّرة مراراً في **نقد ملكة القضاء** (*Kritik der Urteilskraft*): «لا تصنع، لك صورة منحوتة ولا. . .» (**الكتاب المقدس**، «سفر التكوين،» الأصحاح 20، الآية 4 من ضمن مواضع أخرى)، و«المقطع الأكثر جلالة من كتاب شريعة اليهود» **في**: (المصدر المذكور، جزء 5، ص 274)، إذ إن ما يستحوذ على إعجاب كانط هنا هو قدرة العبرانيين على التجريد.

(5) من منظور آخر مختلف تماماً، يخصص هردر في القسم الثالث من كتابه: **أفكار..** (*Idées...*) (1787) فصلاً في غاية القسوة حيال العبرانيين، جزء 14، ص 58 وما يليها. ومن جملة ما يسعى إلى تبيانه فيه كيفية تحوّل مبادئ الشريعة الإلهية الممتازة التي وضعها موسى إلى كارثة سياسية لشعبه.

جماعة ولا مرحلة تاريخية إلا وتحتوي، في نظره، على المعايير الخاصة بها. وبالتالي فمن الضلالة المقارنة بينها. وأي فكر عساه يملك أهليّة الإشراف على ذلك التنافر الصوتي بين نبرة يونانية فضية الرنين وجرْس همجي حلقي أجشّ (جزء 12، ص 231)، كذلك الذي يطالعنا في اللغات الشرقيّة عموماً؟ أوَليس من الأجدى لنا عوضاً من اللجوء إلى مثل هذه المقاربات أن نتناول المؤلّفات الصادرة في مكان وزمان مُحدّدين، فنسعى إلى التمعّن فيها انطلاقاً من مقاصدها الخاصة وتبعاً لـ «المثال الذي نتوخى بلوغه» (جزء 5، ص 492)؟ أم تُرانا نأخذ على المومياءات المصرية افتقارها إلى الحركة في حين أن دورها يقضي بمحاكاة الأسلاف المائتين في وضعية مُحدّدة تعبّر عن غياب الحياة من خلال الأيدي والأرجل المُسبلة على نحوٍ يشعرنا بأنها «مترعة بالموت والجمود»؟

لقد سعى هردر انطلاقاً من وعيه «ضعف الخصائص العامة» (جزء 5، ص 501) إلى نفض الغبار عن العلوم التاريخية. فمن أراد، على حدّ قوله، أن يصوّر شعباً ما أو برهة من الزمن، عليه أن يبادر إلى مساءلة نفسه: «رسم من هو هذا؟ من تُراني ألامس برسمي الكلامي هذا على وجه التعيين»؟ (ص 502).

[84] كذلك راح هذا القس الذي يتعاطى بحذر مع الثقافة الكُتُبية ينصح رجال الكنيسة بـ «السفر ليتعلّموا التسامح» (جزء 4، ص 477)، إذ ليس ما ينوب عن الانطباعات الحيّة التي يُولّدها فينا الاحتكاك بالشعوب. إن إدراك نمط عيش الأمم البعيدة يحتّم علينا «التعاطف معها» أولاً كيما يتسنى لنا النفاذ في ما بعد إلى عمق عصر نجهله ومنطقة وتاريخ لا عهد لنا بهما من قبل. من هنا نصيحة هردر الشهيرة: «إلقِ بنفسك في هذا المحيط تشعرْ به» (ص

503)[6]، وإلا «فلا مطمع لك في التعبير عن العمق الفريد الخاص بكل أمّة» (ص 502).

إن فرادة عنصر ما تجعله عصيّاً على المقارنة. من هنا كان أشد ما يمقته هردر هو نزعة «الإفراط الشائع» (جزء 12، ص 8) في المقارنة التي غدت سيدة الموقف في محكمة تستند إلى «قواعد الذوق» المتعارف عليها في أحد العصور وتقف همّها على النيل من التعابير الشعرية ومشاعر شعب ينتمي إلى عصر آخر. ذلك ما لم ينجُ منه فينكلمان (Winckelmann) «أفضل مؤرّخي الفن القديم» (جزء 5، ص 491) إذ راح ينظر إلى الفن المصري بعين يونانية. إن كتابة التاريخ بهذه الطريقة وتقييم التنوّع البشري استناداً إلى مقياس أحادي يعني حرمان الشعوب من تعرّف اتجاهها في سيرورة الزمن وتجاهل مشيئة الخالق (جزء 12، ص 8) التي لم تملِ تماثل الأذواق والمشاعر على الجنس البشري، إذ «ليس ما يفوق القلب البشري تنوّعاً وغنىً وطواعية للتجاوب مع المؤثرات كافة».

وإن لنا من واقع «الفرادة المهيمنة» (جزء 20، ص 20) على مدى العصور حتى في مجال الصيغ والتسميات التي تدل على [85]
«الفكر والألوهة» تحديداً، خير شاهد على تنوّع «الطبيعة البشرية» التي هي عبارة عن نسيج من الروابط التاريخية والجغرافية.

وقد لزم من عناية هردر البالغة بالعوامل الزمنية والمناطقية اعتباره العهد القديم «مجموعة كتابات شرقيّة» تعبّر عن نمط ثقافي معيّن. وهو مفهوم قومي وفولكلوري لا ينزع صفة الوحي عن

---

(6) يُكثر هردر في هذا المقطع من التردد على فعلي «شعر، أحسّ بنفسه» ومشتقاتهما باللغة الألمانية.

النص الكتابي. فإننا ولو سلمنا بأن التوراة العبرية مؤلّفة من شذرات متعدّدة وكتابات تنتمي إلى حقبات تاريخية متنوّعة(7)، لا يسعنا في الوقت ذاته إلا الإقرار بأن «معظم فصولها ترقى إلى طفولة العالم».

لقد انطلق هردر من قناعة راسخة بوجود نواة نوعية هي من المنعة والصمود بحيث تحدّد كيانات الشعوب المتباينة وتمنح كل مرحلة تاريخية طابعها المميز، مما جعله ينحو باتجاه نسبيّة حضارية كادت أن تثير قلق البروتستانتية المتشدّدة لو لم يتداركها هردر بمخطط العناية الإلهية التي وجد في شمولها خير ما يُعينه على احتواء مظاهر التنوّع التاريخي ويمدّها بالمعنى.

هذه النظرية تنطوي على تعليم حاسم ومزدوج قوامه التوفيق بين خصوصية نسبية، وشمولية تاريخية تحمل وسْم الألوهة، مما يتيح لكل حضارة متابعة مسيرتها على مدار حقبة زمنية ممهورةً بذلك الروح الذي يشكّل العبقرية الخاصة بكل شعب وعصر، كما يتيح للمراحل الزمنية المتعاقبة الانضواء في ثَنِيات التاريخ البشري العام الذي يمسك الله بزمامه.

[86] ولما لم يعد ممكناً من حيث المبدأ الادعاء بتفوّق أي برهة تاريخية على سابقاتها أو لاحقاتها، فقد وجدنا هردر يتمنّع، إلا

---

(7) يؤكّد ج. ف. فون غوته (J. W. Goethe) (1749 ـ 1832) في مذكراته على الأهمية البالغة للقائه مع هردر في ستراسبورغ مقدّماً للأجيال الصاعدة صورة مثالية لمعلم الشبيبة الألمانية، انظر: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* [1811 - 1837], in: Johann Wolfgang von Goethe, *Goethes Werke* (Hamburg: C. Wegner, 1955), t. 9, pp. 402 sq. وما يعنينا هنا هو قول غوته في سيرة حياته الذاتية: «كانت تراودني إلى حدّ ما فكرة اعتبار التوراة عملاً تجميعياً تكوّن تدريجياً على مرّ العصور وتبدّل مع الفترات التاريخية المختلفة، لكن تصوّر مثل هذه الأمور لم يكن رائجاً ولا حتى مقبولاً في المجتمع الذي أعيش فيه» (ص 508 ـ 509).

في ما ندر، عن إرساء سلّم قيمي يرسي التراتب بين الحضارات[8]، ويستعيض عن مفهوم النمو المطّرد الذي يفيد التحسّن المستمر بمفهوم السير المتواصل إلى الأمام، بمعنى التجدّد الدائري الذي نلاحظه في التطورات الطبيعيّة[9].

وعليه، فإذا طمحنا إلى إدراك القوى الخلّاقة في زمان ومكان محددين، تعّين علينا، بحكم تقاسم الحظوظ والاستحقاقات على هذا النحو بين الجميع، أن نسعى إلى مقاربة أكثر دقة لجزئيّات العالم الإنساني - وهي تُشكّل كلاً متميزاً بالطبع - بغية الانفتاح المعرفي عليها بالعمق.

وإنّا لنعثر في الأوراق المُكمّلة لكتاب هردر: **يوميّات سفري عام 1769** (*Journal de mon voyage en 1769*)، وهو عبارة عن ملاحظات دوّنها في أثناء إقامته في مدينتي نانت (Nantes) وباريس (Paris) على التوالي، على طرح متقدّم لبعض الصيغ التي سيعمد إلى توسيعها لاحقاً في مؤلّفين له بعنوان: **فلسفة أخرى للتاريخ** (*Une Autre philosophie de l'histoire*) (1774)، **وأفكار من**

---

(8) انظر ص 113 وما يليها من هذا الكتاب.

(9) يعارض هردر تحديداً بين لفظتي Fortgang وFortschritt (جزء 5، ص 511 وما يليها وص 527 وما يليها) في سياق حديثه عن «مسيرة القدر الإنساني» كما ينشىء الترادف بين لفظة Verbesserung (المناقضة بدورها لـ Fortang) ولفظتي Riesenschritt (خطوة جبار) و(خطوة كبيرة). راجع حول فكرة التطور عند هردر: Max Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg; fasc. 93 (Paris: Les Belles-lettres, 1940), pp. 3 sq., 229 sq., et 542 sq.; Frederick M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought; from Enlightenment to Nationalism* (Oxford: Clarendon Press, 1965), pp. 128-138, and Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (London: Hogarth, 1976), pp. 163 sq. and 186 sq.

أجل فلسفة لتاريخ البشرية (*Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*) (1784 ـ 1791)، حيث يتخطّى هذا القس الشاب حدود النزعة الإكليريكيّة التي نذرت نفسها للذود عن قيم الشمول الإنساني تخطيه العديد من مقولات الإصلاح الإنجيلي الذي يتبنّى هذه القيم انطلاقاً من تشديده على مبدأ الخلاص الشامل:

«لا سبيل إلى الزعم بوجود أي تكافؤ سواء على مستوى
الأفراد البشريين أو الشعوب أو البلدان أو تواريخ الشعوب والدول، [87]
مما يعني أيضاً أن مقاييس الحقيقة والجمال والصلاح ليست
نفسها عند الجميع» (جزء 4، ص 472).

ولمّا كانت المسألة القومية، برأي هردر، مسألة جمالية وخلقية بقدر ما هي دينية، فقد رأيناه يتساءل في **يومياته** عمّ إذا كانت المسيحيّة قد «أغنت أم قوّضت» كيانات تلك الجموع الهائلة بإخضاع هذه الأخيرة إلى عمليّة تبشير قسري على مرّ العصور، ويُضيف: هلاّ قدّرنا فعلاً حجم الأذى الناجم عن «استيراد كل ديانة غريبة»[(10)] نحن الذين ندرك فداحة الخطر الذي يتهدّد «طابع الجماعة القومي» في حالة كهذه؟

(10) كان هردر متشبّعاً من فلسفة مونتسكيو (Montesquieu) (1689 ـ 1755) الذي أتى على ذكره في الجزء 4 من كتابه، ص 472. وكان هذا الأخير قد أفرد في كتابه: **روح الشرائع** (*L'Esprit des lois*) (1748) بعض المقاطع المخصّصة لـ «الخطورة الناجمة عن نقل الديانة من بلد إلى آخر» (كتاب 24، الفصل 25 ـ 26). للاطلاع على تأثير فكر مونتسكيو في نتاج هردر، انظر ص 21 وما يليها من: Rouché, Ibid.

كذلك مقدمته لكتاب هردر: Johann Gottfried von Herder, *Journal de mon voyage en l'an 1769*, les oeuvres célèbres dans les littératures étrangères, traduit, avec des notes et une introduction par Max Rouché (Paris: Aubier; éditions montaigne, 1942), pp. 38 sq.

كان هردر يرى في الدين جزءاً من تربية الشعب القومية ورؤيته الجوهرية إلى الأمور، فتعاطى بكثير من الحذر مع الانقلابات الدينية التي ربما تأدّت برأيه إلى انهيار الأحكام المسبقة التي تحظى بإجلال الأمّة وإتلاف ثرواتها وخيراتها وطمس فرائدها الفكرية.

هكذا وجد هردر نفسه، بحكم استدلاله هذا، مسوقاً إلى التشكيك بفاعليّة الرسالة التبشيرية ومردودها على الشعوب. وهو إذ يدين الارتداد بصفته أحد أشكال العنف الممكنة لا يتوانى عن طرح سؤال جوهري: «هل يجوز للمسيحية أن تؤيّد مساعي التملّك وضروب القسوة والإذلال؟». بيد أنه تساؤل إنكاري لا يبتغي جواباً بحكم إدراك صاحبه سلفاً أن تبشير أمّة ما بهدف ردّها إلى [88] المسيحية عن طريق فرض تقاليد المُبشّرين وعاداتهم عليها إنما يعني حثّها على خيانة قيمها وهويّتها الذاتية، مما يتهدّد كيانها الروحي والسياسي بالتصدّع: «هل كان الأمريكيون الأصليّون بحاجة إلى ثقافة أوروبية حتى يُوافيهم الإسبان بها؟ ويا ليتهم نجحوا في بلوغ الهدف!».

وقد عمد هردر في مؤلفاته اللاحقة إلى التردد بأساليب مختلفة على هذه الخواطر والأمثلة (ص 469) التي تمّ إلحاقها بـ **يوميّات سفري عام 1769**، ولا سيما في الجزء السادس عشر من مجموعته: **أفكار لفلسفة التاريخ البشري** حيث وجّه طائفة من النصائح إلى «مؤرّخ البشرية» (جزء 14، ص 288) كي لا يضل باختياره شعباً دون آخر أو يخصّ بالإيثار والامتياز أمماً أُغدقت عليها الحظوظ والأمجاد؛ فما القضية هنا إلا قضيّة موقع وحسب، إذ «لربما كان بمقدور الليتواني أن يصير يونانياً لو تمّ وضعه بشكل مختلف». وبالتالي، فلا يحق لأي شعب أن يعتبر نفسهُ مختاراً. «حتى لو كان

الألمان قد احتلّوا العالم الروماني (ص 289) دون باقي الشعوب، فذلك لا يُسوّغ اعتبارهم شعب الله المختار في أوروبا»، ولا الاعتراف لهم بميّزة «النبل الفطري» التي تُخوّلهم ضمّ العالم إلى ملكيّتهم، لأن من شأن ذلك أن يثبت للغزاة الفاتحين صفة البرابرة المتوحّشين الذين يعوزهم النبل والرقي. وقد أظهرت الأحداث التاريخية أن «المتوحّش وحده يسيطر بالقوّة، بينما الظافر المتحضّر يعمد إلى التنشئة والتثقيف. فلا يجوز، إذن، لأي أمّة الادّعاء أنها «شعب مختار» سواء عنينا بها «الألمان الأقدمين» (ص 289) أو ذلك الشعب الذي يحسب نفسه «شعب الله الوحيد» (ص 294).

وما دام كل شيء رهناً بمواقع الشعوب على مسرح التاريخ في العالم، فقد صحّ أن غالبيّة الأمم، إن لم تكن كلّها، مدعوّة إلى تأدية دورها في «الوقت المناسب» (جزء 5، ص 564). ولا بدّ لمن يتأمّل تعاقب الحضارات على غير تشابه وانتظامها جميعاً في سياق
[89] حركة التاريخ الدائرية من أن يتبيّن فيها فصول «مسرحيّة عظيمة» يتولّى إدارتها ذلك القدر الذي يدعو الأمم قاطبة إلى «العمل في الكرم الواحدة تلو الأخرى وكلاً في حينها»(11).

هكذا تجري الأحداث التاريخيّة أشبه بموجات متلاحقة، فتؤلّف عبر القارات والأجيال «خرافة بألف وجه ووجه» (ص 559). أما إذا كان قد حُتّم على مغزاها الكلّي أن يبقى محجوباً «أقلّه على الجنس البشري»، فذلك لأن الأذن البشرية هي من القصور بحيث تقف حيال هذا اللحن الكوني صمّاء عاجزة عن أن تلتقط منه في الغالب أكثر من بضعة أصوات متنافرة» (ص 560).

---

(11) جزء 5، ص 563. يستوحي هردر هنا المثل الوارد في: **الكتاب المقدس**، «إنجيل متى،» الأصحاح 20، الآية 1.

وخلاصة القول إن اعتقاد هردر باختيار الشعوب، على نحو ما رأينا، وتمثله تعاقب الحضارات[12] بكل ما تتضمنه من قيم مطلقة وعبقريات مميزة، على غرار عرض منتظم لا تشابه فيه ولا رتابة، يقودنا إلى التسليم بإمكان ولادة حضارة جديدة من الشعوب التي تعمر مناطق الشمال الغربي من الكرة الأرضيّة والتي يصحّ اعتبارها شبه متوحّشة[13].

[90] ذلك لا يعني بالطبع أن الروس يسْمون بطبعهم على الآخرين، بل إن فتوّتهم تعد بمستقبل مشرف. فإذا ما هبّت «ريح الحضارة» غداً على أوكرانيا، أمكنها أن تتبوّأ مركزاً في «يونان جديدة» وتستيقظ على فجر الحضارة مثلما استطاعت الشعوب التي كانت متخلّفة متوحّشة بالأمس أن تصبح اليوم بدورها أمماً متحضّرة.

ولمّا كان هردر يتمتّع بحس رؤيوي فقد اشترط في المؤرّخ

---

(12) انظر أيضاً على سبيل المثال نصاً يعود إلى سنة 1797 (جزء 18، ص 248) يشدد فيه هردر على «الرأي القائل إن لكل أمّة موقعها الخاص» و«إن كل شعب يعيش وحيداً على الأرض» (ص 249). يتوسّع م. روشيه بفكرة «الاكتفاء» الروحي هذه في: Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, pp. 34-37.

وأيضاً في مقدمتيه لكتابي: Herder: Ibid., pp. 39 sq., et 47, et *Une Autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, contribution à beaucoup de contributions du siècle*, traduction avec notes et introduction par Max Rouché ([Paris: Aubier-montaigne, 1943]), p. 73 (réimpr. 1964).

(13) جزء 4، ص 402. يوضح هردر أن هذه الثقافة الجديدة المنبعثة من أوكرانيا ستتسع إلى حدود البحر الأسود وتغطي هنغاريا وجزءاً من بولونيا وروسيا. هذه الروح الجديدة المنطلقة من «الشمال الغربي» ستعيد إحياء القارة الأوروبية المستسلمة لسبات عميق. لكي يتمكن هردر من تحديد موقع هذه المناطق الخصبة من «الشمال الغربي» على نحو ما رأيناه يفعل مرتين على التوالي في الصفحة نفسها يُفترض أن يكون قد وقف أمام خريطة أوراسيا (Eurasie) (وهي خريطة تضم أجزاء من أوروبا وأخرى من آسيا) أو أنه انطلق في تفكيره من بلاد الشرق.

أن يكون أيضاً «نبيّ الماضي»(14)، أي شاعراً يؤسّس إبداعه على جماليّة العناية الإلهيّة كيما يتسنّى له الاهتداء إلى طريقه في «هذه المتاهة التي تواجهه بمئة باب مُغلق ومئة باب مفتوح» (جزء 5، ص 560). وبتعبير أوضح، لا بد لمن يسعى إلى تنظيم هذا الكمّ الهائل من الأحداث التاريخيّة المتلاحقة والمتنوّعة من أن يتذكّر أولاً أن الصيرورة البشرية هي عبارة عن «ملحمة إلهيّة» (ص 559)، ويحسن ثانياً تقرّي علامات العناية الإلهيّة التي تمسك بخيوط مسرحيّة لامتناهية اسمها التاريخ.

إن فهم ماضي البشرية يغدو من هذا المنطلق فنّ الكشف عن النظام الإلهي الذي تحدّثت عنه التوراة، مما يقضي بتوثيق الصلة بين النص الكتابي والنص التاريخي توثيقاً يهيب بالمؤرّخ إلى التماس الدليل الحسّي على الحقيقة الكتابيّة في واقع الحدث التاريخي وإرساء المعرفة التاريخيّة على قاعدة الحقيقة الكتابيّة، كما يمكّننا من تمثيل
[91] واقع التكافل والتضامن القائم بين طرفي هذا الثنائي بحال التراسل الناشئ بين «شخص المتمرئ وصورته المنعكسة في المرآة»(15).

(14) اقتبس هردر هذه الفكرة من ف. شليغل (F. Schlegel) في المقطع 80 من كتاب *Athenäums-Fragmente* (1798) حيث يشبه «المؤرخ بنبي يدير وجهه نحو الماضي»، في: Friedrich von Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Hrsg. von Ernst Behler; unter Mitwik. von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Erste Abteilung, Kritische Neuausgabe, Zweiter Band, *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, Hrsg. und eingel. von Hans Eichner (München; Paderborn; Wien: F. Schöningh; Zürich: Thomas-Verl., 1967), t. 2, I, p. 176.

حول هذه الرؤية «النبوية» للتاريخ وتأثر الشاب هردر بهامان (Hamann)، انظر: Herder, *Une Autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, contribution à beaucoup de contributions du siècle*, p. 49, 78, et 90 sq.

(15) جزء 10، ص 140. في هذا المقطع من رسائله (1780-1785) يوضح هردر العلاقة المرآوية بين الكتاب المقدس والتاريخ بالعبارة الآتية: «التاريخ هو خير شاهد للكتاب، كما أن الكتاب هو خير برهان على التاريخ» (ص 140).

وهكذا، فما كاد مفهوم التعدديّة الحضارية الذي قال به هردر يطأ عتبة المسيحيّة ويهمّ بالدخول حتى تحوّل إلى تاريخ للديانات لا تخفى على القارئ أوّلياته. وإنه ليكفي لِتَعرّف بعض الجوانب المثيرة في مؤلّفات هذا الساحر الرومنطيقي أن نحسن الانصياع إلى نصوصه ونستسلم إلى حال الترجّح(16) بين أمنياته المغالية في التعلْمن حين يروح يتطلّع إلى تاريخ حضاري يحترم التنوّع القومي والروحي، ثم نرى بعدها كيف طبّق نظرية الاختيار المسبق على الشعوب، ما خوّله أن ينظر في ضوء العناية الإلهيّة إلى موقع كل أمّة في الزمان والمكان ويسبغ عليها ما أمكنه استشرافه من المعاني.

ولمّا كانت الحضارة قد تطوّرت من الشرق باتجاه الغرب لتتركّز في أوروبا، فقد تعدّى الأمر بهردر حدود الحرص على الترتيب الجغرافي إلى إقامة التسلسل الزمني بين الأحداث بما يتيح تحديد موضع كل أمّة بالنسبة إلى الروزنامة المسيحيّة وإعطائها دوراً على جانب من الأهمية في تاريخ البشرية، فيكون بذلك قد نظّم [92]
مواقع الأمم وفقاً لتراتبيّة محكمة تقضي بأن تكون مسيحيّة يسوع هي الكاسب الوحيد.

لكننا لربما رأيناه حيناً يسلك إلى غايته ببطء متدرّج ثمّ يتبنّى

(16) لا شك في أن في حياة هردر مراحل لاهوتية متفاوتة، لكن لا سبيل إلى إنشاء تسلسل أولي يميّز في صميم تاريخه الحياتي بين هردر «الشاب» وهردر «الكهل». يبقى أن بعض كتاباته تظهر أكثر من سواها ميوله الفكرية المفعمة بالتناقض في معظم الأحيان. انظر حول هذا الموضوع: Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, pp. 265-266.

وبعض المعالجات المسهبة في المقدمات التي ذكرناها للمؤلف نفسه. جادل كانط هردر سنة 1785 منتقداً افتقاره إلى الصوابية المنطقية في تحديد المفاهيم وغموض كتاباته التي يعتبرها بمثابة «فلسفة لتاريخ الإنسانية»، انظر: جزء 8، ص 45 من: Kant, *Kant's Werke*.

فجأة وجهة نظر قاطعة متحوّلاً من رؤية متسامحة تساوي بين الشعوب في الجدارة والاستحقاق، وتوليهم القدرة جميعاً على التنعم بسعادة مطلقة تعصى على الوصف والمقارنة والتحديد (جزء 14، ص 227)، إلى سلّم قيَمي يحصر الامتياز بالجنس الأبيض من مسيحيي أوروبا الذين يرى في جغرافيّتهم المؤاتية ومناخهم المعتدل خير دليل على الاختيار الإلهي.

ولكن، ماذا، أولاً، بشأن فكرة «العرق»؟ لقد أنكر هردر بشدّة مزاعم الذين «تجرّأوا على إطلاق تسمية «الأعراق» (جزء 13، ص 257) على بعض الزمر والجماعات التي تمّ تصنيفها استناداً إلى مواطن نشأتها أو لون بشرتها، قائلاً: «لست أرى أي مبرّر لهذه التسمية».

لقد أبى هردر، شأن مُلهمه بوفون (Buffon)، ترسيم حدود قاطعة في صميم الجنس البشري مؤكّداً أن العالم الإنساني هو مجموعة عائلات تصل في ما بينها ممرّات ضيّقة هي أشبه بمعابر متغيّرة يتعذّر تبيّنها بوضوح (ص 258)، وأن الاختلافات البشرية لا يلغي بعضها بعضاً، تماماً كما لا يحول تنوّع ألوان الجلد دون تمازجها. لا بل إن من شأن هذه الفوارق أن تثبت في نهاية المطاف تحدّد الأشياء بـ «لونيّاتها المتغيّرة». هنا لا يتوانى هردر عن قذف القارئ بالحقيقة المربكة: «ما القرد أخاك ولا البُعامة [17]، [93] بل الأمريكي والزنجي» (ص 257). لذا لا يجوز إخضاع الآخرين وقهرهم، كما لا يجوز قتلهم ونهب أرزاقهم.

---

(17) لما كان بوفون في كتابه **التارخ الطبيعي، العام والخاص** قد ميّز بين نوعين من القردة (أو إنسان الغاب) فقد اختار هردر منها «البُعامة» التي يصفها بصاحبة الذراعين الطويلتين، انظر: Georges-Louis Leclerc Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière*, 71 vols. (Paris: Imprimerie royale, 1769-1802), vol. 12, 1770, p. 116.

إن الفصل بين الإنسان والقرد ينسجم مع رغبة المسيحي في عدم الخلط بين أصناف الأحياء التي يجب أن تبقى كما أرادها الله وقدّر لها أن تنمو «كلاً بحسب جنسه»، مما يحظر تمثّل أي ألفة بين الإنسان والحيوان على غرار «التآخي مع القردة» مثلاً. إلا أن هذا المحرّم على ارتباطه بوحدة السلالة التوراتيّة لا يمنع هردر من الاعتقاد بأن [الطبيعة] «قاربت بين الزنجي والقرد» (جزء 14، ص 211) إذ منحت الأول قدرة على «التمتّع الشهواني» بقدر ما حرمته من «مواهب أخرى أكثر رقيّاً ونبلاً» (جزء 13، ص 235).

ولـمّا كان نمو الزنوج الجنسي يتجلّى بنوع خاص في «الشفاه والأثداء والأعضاء التناسليّة» فقد نتج من ذلك تكوين جسدي قلّما يحسد هؤلاء الأفارقة عليه. لذا ينبغي أن نرأف بهم (ص 236) لا أن نحتقرهم بسبب سوء قسمتهم حتى وإن تكن الطبيعة التي سلبتهم بعض المزايا قد عوّضت عليهم بالمقابل.

كذلك ينشئ هردر علاقة متبادلة بين النقائص والعيوب المذكورة، من جهة، ومناخ البلاد الشديد الحرارة، من جهة ثانية، معتبراً أن الجمال والتناسق «يقعان في الوسط بين نقيضين» (جزء 14، ص 211)، مما يُفسّر أيضاً وجود أروع أشكال الفكر والإنسانيّة في المناطق الوسطى المعتدلة[18].

هكذا يتحقق لدينا أن هردر لا يعزو الفوارق بين الأمم إلى وجود «أعراق» إنسانيّة متمايزة حتّى ولو كان استدلاله هذا الذي يجمع بين التحليل التاريخي والتحليل الجغرافي قد تضمّن إقراراً [94]

(18) انظر أيضاً امتداحه تفوق سكان المناطق المعتدلة (جزء 13، ص 28، وص 226 ـ 227).

بتناقل «الخصائص الوراثيّة»[19]، بل إنه يعتقد، شأن بوفون (Buffon)، بتنوّع خصائص الجنس البشري[20] التي يرى فيها تبدّلات «متواصلة على مرّ الأجيال»[21]. فما يقرّر إمكانات الأمم هو حضارتها وتلك الأداة الضرورية التي نُسميها اللغة، يُضاف إليهما الواقع الجغرافي بما يمليه من مؤثرات بيئيّة ومناخيّة[22]: «وباختصار، فلا وجود على الأرض لأربعة أعراق ولا لخمسة، كما لا وجود لأي تنوّع قوامه التلاغي» (جزء 13، ص 258). كما أنه يقترح إنشاء «تاريخ طبيعي وجغرافي للبشرية»[23] من أجل التوصل إلى تحديد موقع كل شعب بين سائر الشعوب.

---

(19) جزء 13، ص 258. حول علم «الوراثة»، وقد أخذه هردر عن لايبنتز ومونتسكيو، انظر: Rouché, *La Philosophie de l'histoire de Herder*, pp. 21-26, et Barnard, *Herder's Social and Political Thought; from Enlightenment to Nationalism*, pp. 120-121.

(20) Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière* t. 5 (1769), pp. 1 sq., et 237.

(21) المصدر نفسه. يعبّر هردر عن نفوره الطبيعي واشمئزازه الخلقي من العرقين الأسود والأصفر. انظر في ما خص الزنوج (المصدر المذكور، جزء 13، ص 228 ـ 238)، والصينيين جزء 14، ص 8، واليابانيين جزء 13، ص 218 (من المصدر المذكور). غير أن هردر يؤكد في إطار آخر عام 1797 أنْ ليس من تصنيف «ولا هرمية» في العلوم الطبيعية ولا في علوم تاريخ الإنسانية الطبيعي (جزء 18، ص 248). كما يبيّن بوضوح أنه يحق للإنسان الأسود أن يعتبر نظيره الأبيض شخصاً من جنس منحط في حال نظر إليه هذا الأخير وكأنه «حيوان داكن اللون».

(22) لا يستبعد هردر تأثير الكواكب على الاختلافات العضوية والفكرية بين الشعوب، مما جعله يأمل في إعادة تكوين علم التنجيم الموضوعي في يوم من الأيام.

(23) كانت هذه الطريقة في إنشاء العلاقات الوثيقة بين المناخ الطبيعي والواقع السياسي رائجة في زمان هردر، وقد كوّن رؤيته هذه نتيجة قراءته لمونتسكيو. انظر ما ورد في الهامش رقم 10، ص 108 من هذا الكتاب، وانظر: Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, pp. 147-148.

لكن، إذا كانت تنشئة هردر المسيحيّة قد حظّرت عليه المساس بوحدة الجنس البشري (جزء 13، ص 405 ـ 406)، فإنّها لم تحُل دون اعتباره بعض الأمم كيانات جامدة تمهيداً لإقصائها [95] عن مسرح التاريخ بسبب عجزها عن التطوّر في الزمان والمكان، إذ إنه على الرغم من تقديره مزايا الصين التي ترفد بثقافتها الأمم المجاورة لم يتورّع عن الجهر باشمئزازه من «أولئك الصينيّين الذين اعتكفوا شأن اليهود في رقعتهم الجغرافيّة رافضين الاختلاط بالشعوب الأخرى» (جزء 14، ص 10). وليس يشفع بالشعب الصيني إقدامه باكراً على وضع التشريعات وتنظيم الحياة الأخلاقيّة لأنّه عاد «فتوقّف عن متابعة مسيرته التثقيفيّة وقبع مُتجمّداً في عهد الطفولة» (ص 15).

وقد كانت نظرة واحدة سريعة من قبل هردر على اللغة الصينيّة كافية ليخرج باستنتاج مؤدّاه «أن ذلك الحشد المتولّد من ثمانين ألف حرف مركّب» (ص 9) قد ساعد، من دون شك، على إبقاء هذا الشعب في «أسره الطفولي» (ص 11).

وأضاف أن الأمّة الصينيّة باتت أشبه بالأُحفور الحي بعد ما أناختها لغتها إلى «طريقة تفكير مصطنعة» آلت بها إلى الشلل. أوَليست اللغة في كل بلد هي الوعاء الذي تتكوّن فيه أفكار الشعب وتُحفظ ليُصار إلى تناقلها لاحقاً؟» (ص 13).

على أننا لا نُنكر أيضاً أن الصين التي «تحسو الماء الساخن» صُبحَ مساء ما فتئت، على رغم ما هي عليه من جمود وطيش، تجلب «الفساد على أوروبا» (ص 16) مع آلاف الأطنان المطروحة من الشاي في الأسواق.

ولعلّه لا يخفى علينا، بالنظر إلى ما تقدّم، أن هردر يتبنّى

وجهات نظر متعارضة تبعاً لتصوّره تاريخ الإنسانيّة والشعوب جمعاء أو تاريخ أوروبا منفردة، إذ تراه في بعض المواضع ينتقد بشدّة كل موقف يتمحور حول الغرب، وفي مواضع أخرى يعتمد
[96] «المقياس الأوروبي»[24] دون ما عداه. لقد دفعه إجلاله للأمم قاطبة إلى رفض المقارنة بين الحضارات، بل أيضاً تحديد موقع كلٍّ منها في سلّم القيم، كما حمله على الإشادة بما من شأنه أن يُضفي على كل أمّة بُعدها المميّز. لكنّه راح في المقابل يقاوم التيّارات السائدة في عصر الأنوار[25] ويعيد تأهيل الأحكام المسبقة التي يعتبرها معايير مقبولة وقيَماً مُضمرة تسهم في بناء الفكر وتمنح النظام الحضاري استقلاليّة وغنىً.

لقد انطلق هردر من مفهوم الاكتفاء الذاتي في نظرته إلى الشعوب ومصائرها، ما خلع على أبحاثه طابع الحداثة، ودفع به إلى الاعتراض على بعض مفاعيل التبشير السلبيّة[26]، كما جعله

---

(24) لكن هردر يرفض في نص له يعود إلى عام 1797 «أن تكون الثقافة الأوروبية مقياساً عاماً لطيبة الإنسان وقيمته (...)»، انظر جزء 18، ص 249 من: Herder, *Herders sämtliche Werke*.

(25) لئن كان هردر قد اعترض على فلاسفة العقل إلا أنه يظهر غالباً وكأنه أحد فلاسفة الأنوار على رغم خروج الأمر عن إرادته. حول هذا التقارب العميق مع فلسفة الأنوار التي أعطاها صبغة مسيحية. (انظر: Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 20: *Christliche Schriften*, pp. 46-47).

انظر: Johann Gottfried von Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité = Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit*, collection bilingue des classiques étrangers choix de textes, introduction, traduction, notes par Max Rouché (Paris: Editions montaigne, 1962), p. 69; Barnard, *Herder's Social and Political Thought; from Enlightenment to Nationalism*, pp. 89 sq., and Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, p. 210.

(26) جزء 4، ص 472، واردة في ص 106 وما يليها من هذا الكتاب.

يتطلّع إلى إبدال رواية التكوين الشرقيّة بشرح لبداية العالم يتلاءم مع وعي العصر وأحواله الثقافيّة[27].

لكنّه، على قوله بالتعدديّة الحضارية، لم ينزلق إلى تعميم النسبيّة على الموضوع الديني علماً بأنّه كان قد تمادى في هذا الاتجاه مسكوناً بذلك التوتر الملتبس الذي تشفّ عنه مؤلّفاته عموماً. حسْبنا الإشارة في هذا المجال إلى أنه في معرض إسدائه النصح بعدم الانطلاق من حقائق الوحي المطلقة إلى تفسير الوقائع التاريخيّة، قد اشترط في «الكاتب، مؤرّخ البشرية، أن يكون [97]
متجرّداً من كل ديانة»[28].

لا ريب في أن في هذا الإثبات من الصرامة العلمانيّة ما يتّفق مع إشادة هردر بظاهرة التنوّع البشري في المكان والزمان، سوى أن طريقته في امتداح ميزة التكافؤ بين الأمم لم تكن منافية للخط الديني الذي تربّى عليه. لقد رأيناه يشقّ مسارات ظاهرة العَداء للإكليروس ويخلص منها إلى استنتاجات في غاية الانسجام مع لاهوت العناية الإلهيّة بالمفهوم اللوثري. وذلك بحكم التوازي بين مسلكه الخلاصي، من جهة، وحرصه، من جهة أخرى، على عدم المس بقناعتين هما: وحدة الجنس البشري مما يُتيح للجميع استقبال الوحي في أوانه؛ والإيمان المُطلق بالعناية الإلهيّة التي تتولّى إدارة التاريخ العام وتنظيم سير أحداثه.

لا يسعنا بعد ذلك إلاّ الإقرار بأن نظرية هردر هي مسيحيّة في

---

(27) جزء 6، ص 74 وما يليها، وص 78 ـ 80 و84.

(28) جزء 5، ص 435. هنا يتوجه هردر بطريقة جدلية إلى س. دينينا (C. Denina) (1731 ـ 1813) في مقالة له ينتقد فيها الجزء الأول من مؤلفه *Staatsveränderungen von Italien* (Leipzig, 1771).

الصميـم تدين بتماسكـها الـمُحكـم إلى أنـوار العنايـة الإلـهيّـة[29]، فإن أغضيـنا عن الـمعـنى الذي تفيضـه العنايـة الإلـهيّـة (جزء 14، 239) على الطبيعـة والبشر حكمـنا على أنفسـنا بعـمى الفكـر والبصيـرة. ولعـلّ التاريخ عندها أن يكون في احتـجاب سرّه أشبـه [98] بنسيـج عنكـبوت عالق في إحـدى زوايـا الكـون (ص 207) يـمتنع عليـنا بلـوغ مـحوره الـخفي. ولكـن، ما عساها تكـون إذن تلـك النقـاط المتلألئـة في الظـلام، في نـظر هردر، بل تلك الخمـيرة التي تربـو وسط الأمـم» (جزء 7، ص 370)؟

إن فكـرة التعـاقب بين الشعـوب التي لطالـما اعتبرها هـردر مدعوّة كلّـها «أو في معظمها» (جزء 5، ص 564)، للإمساك بمقـاليد التاريـخ، سرعان ما تتـوارى حالـما يتضـح لنا قصـده مـما حسبناه للـحظـة ما دورة عادلـة بين حشود الأمـم الـمختـارة. إن هذه الأخيرة وإن بـدت كلّـهـا، من حيث المبدأ، مقبـولة للاشتـراك في سبـاق الاختـيار، تعـجز، باستثـناء قلّـة منـها فقـط، عن بلـوغ الهـدف. ذلك أن للعنـاية الإلـهيّـة أولياتـها، والله «يـختار بـحسب الأفضليّـة» (جزء 7، ص 370) من بين الشعـوب والأزمنـة جماعـة قليلـة هي تلك التي قُـيّض لهـا أن توجد في تلك الأمـاكن التي شهدت انطـلاقة الوحـيين اليهـودي والمسيحـي وانتشارهما في العالـم أجمع.

هذا هو الـحدث. أمّـا الـمناطـق الأخرى فلـم يستيقظ العقـل البشري الـحرّ فيـها بعد من هـجوعه. هنا يستدرك هردر مـوضحـاً أن الـميثولـوجيا والليثورجيا ومكـارم الأخـلاق موجـودة أيضاً في القرآن

---

(29) للتمعّن في التقليد الأوغسطيني حول العناية الإلهية الذي يستوحي منه هردر، انـظـر: A. Rascol, «La Providence selon Saint Augustin,» *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 13 (1936), col. 961-984.

والزند أفسته وكتب البراهمانيّة والتعاليم الكونفوشيوسيّة. لكن أياً من هذه الكتب الدينيّة لا يُمثّل «حقيقة الوحي». وقد أصرّ هردر ـ بحسب الطبعة الأولى من كتابه ـ على أن: «ذلك ما يجعل وحينا غير قابل للمقارنة بأي وحي آخر أو ما جرت تسميته كذلك»[30].

هذا ما آلت إليه مرحلة الورع النسكي التي كان قد فرضها هردر على نفسه بامتناعه عن تصريف الأفعال التي تفيد المساواة [99] والمقارنة لما تنطوي عليه، على حد زعمه، من معانٍ تحقيرية.

أمّا عمليّة الخرق الفعلي والحاسم فنشهدها في القسم الرابع والأخير من كتابه: **أفكار** حيث يجهر بمسيحيّة من دون منازع. فما كان يُسميه سابقاً توأمة بين «الوحيين اليهودي والمسيحي» (جزء 7، ص 370) قد آل إلى الوحدة ليغدو القصد المسيحي المُتجسّد في يسوع هو الغاية الوحيدة التي تسير نحوها العناية الإلهيّة الفاعلة في الجنس البشري» (جزء 14، ص 291).

لا شك في أن أسفار اليهود المقدّسة (ص 293) ومزاميرهم وأمثالهم الخلقيّة تبقى آية في الروعة والجلال، لكن ذلك لا يحول دون الإقرار بأن اختياراً أسمى قد تحقّق. «وحسناً أن تكون العناية الإلهية قد قرّرت بنفسها» (ص 294) أن ترجح كفّة الميزان لمصلحة العالم المسيحي على أثر ذلك الحدث العظيم الذي أدّى إلى «سقوط اليهودية وانهيار جُدُرها القديمة»[31].

---

(30) جزء 7، ص 370، الهامش الأول ب: 6. يورد الناشر ب. سوفان مسودّات هذا المقطع ويلحقها بالنصوص النهائية، الجزء نفسه، ص XXXI-XXX.

(31) أي علاقة «سياسية» كانت لهردر مع اليهودية ويهود زمانه؟ يصرّ هردر على اعتباره القائل إن هذا الشعب كان وسيظل أكثر شعوب الأرض شهرة... حتى في حاضره،
= Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 10, p. 139.

[100] لقد سعى هردر في كتابه المذكور إلى تنظيم أوليات فلسفته التاريخيّة متجاوزاً كل حرص حيادي، فكان تارة يقترب من التقليد الإكليريكي بإنشائه الدمج بين حركة التاريخ المتجه نحو المسيحيّة ومهمة التبشير الإنجيلية، ويُغالي طوراً في الابتعاد عن هذا التقليد لأن إيمانه التاريخي لا يقتصر على التوجيه إلى خلاص مابعدي بل يهدف أيضاً إلى التحقق في التاريخ الذي يحمل في ذاته حتميّة
[101] سيرورته(32). وما ذلك إلا لأن سير الأحداث التاريخيّة يعكس

= كما يمزج بين العداء والتسامح بقوله إن اليهود هم أشبه بـ «النبتة الطفيليّة» (المصدر المذكور، جزء 14، ص 283) إنما «سيأتي يوم لا نسأل فيه نحن الأوروبيون عن يهودي ومسيحي» (ص 284)، لأن أوروبا تستوعب اليهود الذين «يعيشون بموجب قوانينها». يخصص هردر في رسالته السابعة المكتوبة عام 1802 (والصادرة سنة وفاته عام 1803) قسماً لـ «ارتداد اليهود» (المصدر المذكور، جزء 24، ص 61 ـ 75)، حيث يتطرق إلى مصير «هذا الشعب الآسيوي» (ص 63) الغريب عن أوروبا، لا من منطلق ديني بل «في إطار المصلحة العامة»، مذكراً أن هذه الأمة المتعلّقة بشريعة موسى «لا تنتمي إلى أوروبا» بل إلى فلسطين (ص 64) التي سيعود إليها اليهود بالتأكيد يوماً (ص 66). كما يعلن أنه في حال «إقدامنا على تربية الأولاد اليهود والمسيحيين بحسب قواعد الأخلاق والعلم» (ص 73) فإن هذه الأخيرة ستوحّد بينهم، مضيفاً لتوّه: «وعلى أي حال فمن يسعه أن يصدّق أن مؤلفات سبينوزا ومندلسون الفلسفيّة هي كتابات يهودية؟». وفي نهاية الأمر، فإن «فلسطين وطنهم هي حيثما يعيشون ويعملون بكرامة» (ص 75). أراد م. روشيه في مقدمة كتابي: **فلسفة أخرى للتاريخ**، انظر ص 31 ـ 33 و75 ـ 76 من: Herder: *Une Autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, contribution à beaucoup de contributions du siècle*, et *Ideés pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, p. 43, et 74,

أن يبيّن كيف استغل المذهب النازي فكر هردر (انظر حول هذا الموضوع الهامش التالي). يرى ف. م. برنار في هردر نذيراً لصهيونية هرتزل (Herzl) (راجع مقالتي عام 1959 و1966 المذكورتين في ص 100 الهامش رقم 2 من هذا الكتاب).

(32) انظر حول هذا الموضوع المقالة الواضحة التي وضعها هـ. ج. غادامير بعنوان: H. G. Gadamer, «Herder et ses théories sur l'histoire,» *Regards sur l'histoire*, no. 2 des *Cahiers de l'institut allemande*, publiés par Karl Epting (Paris: F. Sorlot, 1941), = t. 2.

مقاصد العناية الممسكة بزمام التاريخ والطبيعة معاً (جزء 14، ص 207 وجزء 5، ص 559)، مما يُفسّر طريقة هردر في استنباط حقائق التاريخ البشري من واقع التطوّر الطبيعي بطريقة القياس. ولما كانت أصابع العناية الكليّة القدرة (جزء 13، ص 28) تدير هذا وذاك فقد تأكّد اشتراك العلوم الإنسانيّة وعلوم الطبيعة كلها معاً في وظيفة موحّدة تتمثّل في الكشف عن النظام الإلهي.

الا أن ذلك يستدعي تطوير التقنيّات والعلوم بما فيها علم التشريح المقارن إلى جانب العلوم الفيلولوجيّة بهدف تحقيق وحدة المعنى واقتناص ما تبعثر منه في تنوّع الدلالات التي غالباً ما يُعشّي وهجها الأبصار ويمني أصحابها بالضلال في هذه «المتاهة» التي تبقى «مسكناً لله» (جزء 5، ص 560) على رغم امتناع «المشاهدة الكاملة» (ص 559) على البشر المائتين.

لقد أسهم هردر في شقّ طرق جديدة أمام تاريخ المدنيّات

= (وهي كناية عن محاضرة ألقاها في المعهد الألماني في باريس في 29 أيار/ مايو عام 1941)، حيث ينسب غادامير إلى هردر في مستهلها وختامها دور النذير الذي يستطلع من شقوف الأحداث السياسية الراهنة «تلك الحركات التي ستنشأ عنها الأشكال الجديدة للنظام السياسي» (ص 35). وقد أعيد نشر هذه المحاضرة تحت عنوان: Hans Georg Gadamer, *Volk und Geschichte im Denken Herders*, Wissenschaft und Gegenwart; 14 (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1942).

عمد الكاتب في هذا الكتيّب المكوّن من 24 صفحة، إلى تعديل الجملة المتعلّقة بـ «الأشكال الجديدة للنظام السياسي»، إذ كتبها على النحو الآتي: «لقد أظهر المفهوم الألماني للشعب، في واقع أدركه التحول، عن قوة موجّهة نحو نظام سياسي واجتماعي جديد (ص 23) وذلك خلافاً للشعارات الديمقراطية الرائجة في الغرب». ثمة أيضاً نص ثالث لهذه الصفحات في: Hans Georg Gadamer, *Kleine Schriften*, 3 vols. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1967-1972), vol. 3, 1972, pp. 101-117,

بعنوان **هردر والعالم التاريخي** (*Herder und die geschichtliche Welt*) حيث يتغاضى المؤلف كلياً عن المقاطع المذكورة.

المقارن، هو الذي يعي تماماً صفة الحضارات الموقّتة (جزء 14، ص 147)؛ كما عبّر عن هشاشة الأزمنة التي تتداعى ويطمر بعضها بعضاً كالتماثيل الجبّارة (جزء 7، ص 369).

ولكن يكفي أن تلوح القوى المسيحيّة في الأفق حتى تنهار التعددية الحضارية[33] في نظر هردر الذي لم يعد يرضى بقدوم أي ظل إلى مسرح التاريخ من خارج. أوَليست تلك الشعوب النائية
[102] تترنّم كلها من حيث لا تدري بتسابيح الكتاب المقدّس؟ أوَلا يصلح الكلام الصادر عن أولئك الذين ينعتون بالتوحش (جزء 5، ص 566) أن يكون، بشكل أو بآخر، شرحاً حيّاً لمضمون الوحي؟ ذلك ما لا يشك فيه هردر على الإطلاق طالما أن المسيحيّة تجسّد أهم ما يتضمّنه تاريخ العالم الإنساني (ص 567). لكن لما كان الغرب المسيحي حامل الوحي بلا منازع فقد لزم أن يُقصي سائر الأمم إلى منزلة الشعوب القاصرة والتي تتلهّى باللعب في طفولة لا تاريخ لها بعيداً عن رهانات العالم المتحوّل.

(33) يفضّل أ. برلين الكلام على «التعدديّة» بدل «النسبية» عند هردر، انظر ص 206 ـ 211 من: Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*

بينما يشدّد ف. م. برنار على النهج النسبي الذي يقيس تأثير «التطور»، في صيغته الأوروبية، على سائر الشعوب، انظر الهامش رقم 18، ص 131 من: Barnard, *Herder's Social and Political Thought; from Enlightenment to Nationalism.*

بـــين الجـــليـــل والوضيـــع

(إرنست رينان)

في خريف عام 1845 قرّر جوزيف ـ إرنست رينان (Joseph-Ernest Renan) بموافقة رؤسائه الروحيّين وضع حدٍّ لدروسه الإكليريكية والعودة نهائيّاً إلى الحياة العلمانيّة. ولسوف تحضره بعد نحو أربعين عاماً ذكرى[1] ذلك اليوم الذي انحدر فيه على درج معهد القديس «سولبيس» (Saint-Sulpice) في شهر تشرين الأول/ أكتوبر مدركاً أنه «لن يعاود ارتقاءه أبداً بسترته الرهبانيّة» (جزء 2، ص 883).

(1) ولد رينان في تريغيه (Tréguier) عام 1823 وتوفي في باريس عام 1892. وكانت مجلة *La Revue des deux mondes* قد أوردت في تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1882 مقالة عن «معهد القديس سولبيس» (Le Séminaire Saint-Sulpice) ما لبث أن أعيد نشرها في السنة التالية ضمن كتاب: **ذكريات الطفولة والشباب** (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*). الشواهد الواردة في هذا النص مأخوذة من: Ernest Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, éd. définitive établie par Henriette Psichari, 10 vols. (Paris: Calmann-Lévy, 1948-1961),

ما عدا المؤلفات غير الواردة في هذه الطبعة. كل عناوين مؤلفات رينان وسنوات ظهورها واردة في المراجع.

لقد انطلق رينان يومها حاملاً شغفه باللغة العبرية، فكان كلما أتى على ذكر ذلك المعلم الذي درس على يده قواعد النحو العبري وطرائق المقارنة بين اللهجات السامية لا يتمالك نفسه من إبداء إعجابه بـ «منهجية م. لوهير» (M. Le Hir) السليمة في العمل الفيلولوجي» (ص 863). ولا غروَ، فقد شاءت الظروف أن تجمع بين المعلم وتلميذه وحدة الانتماء إلى مقاطعة بريطانيا الفرنسيّة، مما سهّل على هذا الأخير التماهي برجل البحث العصامي الذي يقرَبه طبعاً، والمرشد الروحي الذي يستوي في شخصه العلم والقداسة (ص 857). علماً بأن م. لوهير لم يكن مثال الفقيه اللغوي الذي عرف كيف يوفّق مقتضيات العلم وضرورات الدين فحسب، بل أيضاً من استطاع أن يوجّه حياة الإكليريكي الشاب بكشفه له عن [104] حقيقة دعوته، مما سيخوّله القول ذات يوم: «كنت فيلولوجياً بالفطرة» (ص 864).

إن رينان ليتذكّر ذلك كله كما يتذكر إقباله على مؤلفات كل من غوته (Goethe) وهردر في معهد القديس «سولبيس» حوالى سنة 1843، وكيف كان كلّما تقدّم في اكتشاف الثقافة الألمانيّة، يراوده شعور شبيه بشعور الداخل إلى الهيكل (جزء 1، ص 438؛ جزء 2، ص 865) إذ يقول:

«هذا ما كنت أسعى إليه بالضبط: أن أوفّق بين الروح النقدية والفكر الديني الرفيع. غير أني كنت آسف أحياناً لعدم كوني بروتستانتياً، وذلك من باب الرغبة في أن أكون فيلسوفاً دون أن أفقد مسيحيّتي» (جزء 2، ص 865 ـ 866).

لكن أيّاً تكن حدّة الأزمة الروحيّة التي عاشها رينان عهد ذاك، ومرارة الصراع الذي خاضه بين ضرورات العقل وأحكام

المعتقد[2]، فإن رغبته الشديدة في تطبيق الفيلولوجيا النقدية على النصوص المقدّسة التي يؤمن بها الغرب التوحيدي قد آلت به إلى الابتعاد عن الحياة الإكليريكية، أو أن هذا ما كان يظنّه على الأقل:

«لقد دفعتني إلى ذلك أسباب محض فيلولوجيّة ونقدية، ولم يكن بينها واحد قط ماورائي ولا سياسي ولا خلقي» (ص 869).

الا أنه في كتابه: **مستقبل العلم: آراء حول 1848** (*Avenir de la science: Pensées de 1848*)، الصادر سنة 1890، أي قبل سنتين من وفاته لا أكثر، والذي يستقي فيه من اختبارات الصبا على عادته في [105]
سائر مؤلفاته، لم يتورّع عن التغني بـ «إيمانه الجديد» (جزء 3، ص 715) الذي ارتفع على أنقاض معتقده الكاثوليكي والإفصاح عن رغبته في المساهمة بتطوير علم مشابه لعلم الطبيعة هو علم الوقائع الفكرية الذي لا يجد له في نهاية المطاف تسمية أفضل من لفظة «الفيلولوجيا»[3].

---

(2) يروي ج. بوميه (J. Pommier) اللحظات المفصلية لهذا الصراع الداخلي في نفس الشاب رينان في كتابه: Jean Pommier, ***La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan: Saint-Sulpice***, publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg; fasc. 55 (Paris: Les Belles lettres, 1933).

(انظر الهامش، رقم 4، ص 128 من هذا الكتاب). في ما يتعلّق بتعليم اللغة العبرية، انظر الفصل الرابع، ص 393 وما يليها، وأيضاً ص 108 وما يليها (المصدر المذكور). حول فتوّة رينان، انظر القسم الأول من: Laudyce Rétat, ***Réligion et imagination réligieuse, leurs formes et leurs rapports dans l'œuvre d'Ernest Renan***, thèse. Lettres. Paris IV. 1975 (Lille: Service de reproduction des thèses de l'université, 1979).

(3) ما يعنيه هذا المصطلح برأيه هو أن: «على الفيلولوجي الحقيقي أن يكون فقيهاً لغوياً ومؤرخاً وعالم آثار وفناناً وفيلسوفاً في آن معاً. وأن الفيلولوجيا ليست هدفاً بذاتها، لكن قيمتها تكمن في كونها شرطاً أساسياً لتاريخ الفكر الإنساني ودراسة الماضي.

وعليه، فقد لا يكون من الخطأ القول إن اهتمام رينان البالغ باللّغة العبرية وسائر اللّغات السامية هو الذي آل به إلى الخروج عن خط الكنيسة الكاثوليكية(4) بعدما غدت الفيلولوجيا عنوان انعتاقه الحديث وبات يحلم أن يُنصِّب هذه الأداة الزمنية حَكَماً مطلقاً على العلوم الإنسانية كلها. وبعبارة أخرى، فقد غدت الفيلولوجيا، في نظر رينان كما في نظر كثيرين من علماء النصف الثاني للقرن التاسع عشر، «مثال العلم السديد الذي يُعنى بشؤون الفكر» (ص 847).

الوحدانيّة السهلة

[106] ينسب رينان إلى العبرانيين، شعب سفر التكوين، مزايا متنوّعة يتساوى فيها المدح والذم. لكن لما كانت صحراء سيناء تبهر الأنظار وتعرّضها لوهج السراب فقد وجب على المُتنَزّه فيها أن يتمرّس بفن الواضح ـ المبهم الذي تقوم عليه كتابات رينان كيما يتسنّى له التبصّر **أولاً** بالنتوءات والتضاريس المعبّرة في غمرة هذا البياض الرملي، والتآلف **ثانياً** مع حشود الظلال القابعة في تجاويف الصخور القاحلة. ذلك أن التغنّي بالأمجاد العبرية يتخذ هنا صيغة مزدوجة تتمثّل في العودة بها إلى واقع العصور الغابرة بهدف الكشف فيها

---

(4) لئن كان رينان قد سلك طريق الفيلولوجيا في ابتعاده عن الكنيسة فذلك لا يبطل الشواهد التي تشير إلى تعرّضه في معهد القديس سولبيس لأزمة روحيّة أدَت به إلى إنكار إيمانه. وقد كانت سنة 1845 حاسمة بالنسبة إلى هذا الموضوع، إذ وضع خلالها **دراسة نفسية ليسوع المسيح** (*Essai psychologique sur Jésus-Christ*) تمّ نشرها بعد وفاته، سنة 1921، في باريس. وقد عثر ج. بوميه، على مخطوطات يطرح فيها رينان أسئلة مؤثّرة حول وجود المسيح، انظر بهذا الخصوص: Jean Pommier, *Un Itinéraire spirituel: Du Séminaire à la «prière sur l'acropole»*, cahiers renaniens; 4 (Paris: A. G. Nizet, 1972), pp. 25-26.

جاهر رينان في حاشية كتبها سنة 1846 التالية لخروجه من الإكليريكية، بعجزه ـ حرفياً ـ عن «[تصوّر] القربانة أكثر من قطعة خبز عادية»، انظر: المصدر المذكور، ص 23. انظر: Rétat, Ibid., pp. 44-49.

عما هو جوهري، أي عقيدة التوحيد تحديداً. وما أكثر الكتّاب والعلماء واللاهوتيّين الذين لفتوا إلى هذه الخصوصية التي كانت تشملهم بالخزي والعجب في آن، «لأن من احتكر المعتقد التوحيدي ردحاً طويلاً من الزمن كان شعباً صغيراً، مغموراً، يهيم على وجهه في رقعة صغيرة من الأرض الآسيوية»(5).

لا شك في أن ما يحيط الشعب العبراني بهذه الهالة المميزة هو موقعه الفريد على حدود التاريخ في بقعة ما من العالم تمتدّ ما بين جنّة عدْنٍ وأرض الميعاد. غير أن جذور هذا الشعب تضرب في حضارة كل ما فيها يشهد على الفظاظة والشظف وخشونة العيش والعجز عن التطوّر. والأعجب من ذلك أنه لم يُحسن استثمار كنز الوحدانية الذي لم يمتلكه سواه، ولا عرف كيف يفيد من النور الذي أوحيَ إليه تباعاً إلى آدم ونوح وإبراهيم والأنبياء من بعدهم. حسبنا أن ننظر إلى طريقة هذا الشعب في تدبرّ الوحدانية لندرك إلى [107]
أي مدى ظلّ حتى يوم اعتلان المسيح فيه غير مؤهّل لنشرها وعاجزاً عن استخدامها لمحاربة الوثنية المشركة. لقد كاد ذلك السر العظيم أن يدفن في أرض مجدبة(6) لولا أن عهداً آخر أطل مع

(5) انظر جزء 6، ص 12 وجزء 8، ص 155 ـ 156 من: Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan.*

انظر أيضاً: Johann Gottfried Herder, *Herders sämtliche Werke*, 33 vols., Hrsg. von Bernhard Suphan (Berlin: Weidmann, 1877-1913), t. 12, p. 77, et Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et réligieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire: La Théorie de l'éducation sociale et de l'administration publique* (1796), 2 vols. (Paris: A. Le Clère, 1854), vol. 2, p. 98.

(6) يقول رينان في **حياة يسوع**: «لقد تحرّر يسوع من اليهودية بالتأكيد، لكنه تحرر شبيه بتحرر سقراط من المدارس السفسطائية وتحرر لوثر من العصر الوسيط». انظر: Renan, Ibid., vol. 4: *Vie de Jésus*, p. 369.

في ما خصّ الشعب العبراني الذي كان يفتقر إلى الوسائل التي تخوّله «قلب ديانة العالم وحمله على اتباع ديانته»، انظر: Bonald, Ibid., vol. 2, pp. 97-98.

هذا الاعتلان، عهداً كان ولا يزال وسيبقى «جديداً» وإن يكن سيظل يبحث عن جذوره في سلالة الأسلاف الصالحين.

هكذا غادر رينان معهد القديس سولبيس ليباشر مهنة «الـمُتعبْرِن» متفرّغاً إلى دراسة اللغة العبرية وتدريسها، وقد راحت العلوم الهندو ـ أوروبيّة الرائجة في ذلك الحين توجّه مسيرة هذا الفيلولوجي الشاب الذي أعلن في مستهلّ كتابه: **التاريخ العام ومنهج المقارنة في اللغات الساميّة** (1855) *(Histoire générale et système comparé des langues sémitiques)*[7] أنّه مزمع على أن يحقّق لهذه اللغات ما حقّقه فرانز بوب للّغات الهندو ـ أوروبيّة» (جزء 8، ص 134). ليس هذا فحسب، بل إن مسألة التوفيق بين العناصر السامية والعناصر الهندو ـ أوروبية أو الآرية[8] هي التي ستشغل من الآن وصاعداً أستاذ اللغة العبرية في معهد فرنسا[9] وتمسك بالمحاور

(7) حازت النبذة الأولى عن هذا الكتاب جائزة فولني عام 1847.

(8) غالباً ما يستعمل رينان بالمعنى نفسه لفظتي «آرية» و«هندو ـ أوروبية»، (Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, vol. 8, pp. 585-589).

وأحياناً لفظة «هندو ـ جرمانية» (جزء 8، ص 211 من المصدر المذكور) سواء للدلالة على العرق أم اللغة. فهو يرى ارتباطاً وثيقاً بين هاتين الفكرتين. انظر حول هذا الموضوع ص 137 وما يليها من هذا الكتاب. كذلك بالنسبة الى استعمال رينان الشاب لفظة «هندو ـ جرماني»، انظر ص 51، الهامش رقم 65 من هذا الكتاب. أما في ما خص الطابع الهندو ـ أوروبي لأعماله، فعلينا أن نتذكر التأثير الكبير الذي مارسه الكاتب أوجين بورنوف (Eugène Burnouf) (1801 ـ 1852) على العلوم التاريخية والدينية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهو عالم بالسنسكريتية أعاد تكوين الزند أفستا الأصلية.

(9) ألقى رينان «خطابه الافتتاحي لمحاضرات اللغات العبرية والكلدانية والسريانية» في معهد فرنسا في 21 شباط/ فبراير عام 1862. وكان عنوان الدرس الأول: «مساهمة الشعوب السامية في تاريخ التمدن» (De La Part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation) (المصدر نفسه، ج 2، ص 317 ـ 335). لكن لم تكد تمضي أربعة أيام حتى علّق الإمبراطور دروسه بسبب قوله عن يسوع إنه كان «رجلاً لا مثيل له» وأن البعض «يدعونه إلهاً» (المصدر نفسه، ج 2، ص 329 ـ 330)، ثم عزله عام 1864 فحل مكانه سلمون مونك =

الفكرية الكبرى لأعماله، بعدما باتت نظرته إلى الأمور تتحدّد بتينك [108]
العائلتين اللغويتين اللتين تشبهان «نهرين» عظيمين في تحدّرهما من
منابع تاريخ التمدّن البشري (جزء 2، ص 323).

على أن رينان الذي يستثني من هذا التمدّن بلاد الصين وأفريقيا وأوقيانيا قد أظهر التفاوت الأساسي بين «قطبي الحركة الإنسانية» المذكورين بما يؤكد تفوّق العنصر الآري على العنصر السامي. فهذان العرقان، وإن ضمهما «مهد واحد» (جزء 8، ص 578)، قد بكرا بالافتراق منذ أيامهما الأولى، إلا إذا رأينا فيهما «توأمين [...] تمّ فصلهما في عمر الرابعة أو الخامسة». وكيف دارت الحال، فالثابت أنهما منذ بلوغهما سن الرشد قد صارا غريبين عن
بعضهما تماماً ولم يعودا يحفظان من طفولتهما المشتركة في مرتفعات [109]
عمّاوص سوى بضع نتف من ذكريات لا يني الفيلولوجيون يطاردونها

= (Salomon Munk) (1803 ـ 1867). لكن كرسي تعليم اللغة العبرية في المعهد عادت فأسندت إليه من جديد عام 1870. وكان رينان قد نشر عام 1862 الملف المتعلق بعزله و«تفسيراته إلى زملائه» (Explications à mes collègues) في: المصدر نفسه، ج 1، ص 143 ـ 180. في ما خص مسألة عزله وإبداله بسلمون وعودته اللاحقة إلى المعهد، انظر: Henriette Psichari, *Renan d'après lui-même* (Paris: Plon, 1937), pp. 224-230; René Dussaud, *L'Oeuvre scientifique d'Ernest Renan* (Paris: P. Geuthner, 1951), pp. 74-76, et 119; Alfred Maury, *Un Témoignage sur E. Renan: Les «Souvenirs» de L. F. A. Maury*, cahiers Ernest-Renan; 1, [extraits] présentés par Jean Pommier (Paris: A-G. Nizet, 1971), pp. 59 sq., et 74 sq.; David Cohen, *La Promotion des juifs en France à l'époque du second empire: 1852-1870...*, études historiques; ISSN 0339-1582; 5, 2 vols. (Aix-en-Provence: Université de Provence; Paris: [Diffusion H. Champion], 1980), p. 494, et A. Loisy, «L'Enseignement de Renan au collège de France,» dans: *Le Collège de France (1530-1930)*, livre jubilaire composé à l'occasion de son quatrième centenaire par A. Lefranc, P. Langevin, C. Matignon, M. Delépine professeurs au collège de France (Paris: Presses universitaires de France, 1932), pp. 347-351.

بحثاً عن جذور لغوية أسطورية(10).

لقد بات التمايز بين هذين العرقين حقيقة مؤكّدة على كل صعيد تتخطى ألفة «المناخ العائلي» الذي غالباً ما نحيطهما به تدليلاً على إنسانيتهما في مواجهة سائر الأعراق. لذا تفرّعت من هذه العائلة الهندو ـ أوروبية الكبيرة ألسنة يوازي عددها أصناف الشعوب التي تتألف منها وهي تتمثل في الهنود والإيرانيين واليونان والجرمان الذين يملك كل منهم كياناً خاصاً مميزاً.

لقد خضعت اللغات الهندو ـ أوروبية للتحول الذي أدى إلى تكاثرها على مر العصور بعكس اللغات السامية التي لزمت حالاً واحدة ولم تحقق خطوة واحدة على طريق التطور. إن بقاءها بمنحى من تآكلات الزمن قد طبعها لطفولة أبدية، كما أن توصّفها منذ نشأتها قد أدركها بعجز تكويني أقعدها عن النمو وحال دون بلوغها طور الشيخوخة (جزء 8، ص 156). فإذا نظرنا إلى قواعد النحو السامي ألفيناها في جمودها وأمانتها للأصل وكأنها صُنعت مرة واحدة إلى الأبد تماماً على مثال الوحي الذي انبثقت منه الوحدانية ذات يوم «دون أدنى جهد» (جزء 8، ص 582)، بل «دون سابق
[110] تأمل وتفكير» (ص 145). إن اللغات السامية، على حد تعبير رينان، معدنية (ص 137) مصفّاة (ص 145)، تشبه ذاكرة إله متوحّد لا صورة له، وبالتالي فهي لا تؤمل بأي تطور. لقد تجمّدت هذه اللغات في ديمومة مقفلة مما خوّلها الاحتفاظ بهوّيتها وأقامها

(10) Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, vol. 8, pp. 586-587.

أراد بعض الكتاب التعرّف إلى جذور مشتركة للغات السامية والهندو ـ أوروبية (المصدر المذكور، ص 538)، ما جعل البعض يعتبر أن اللغة القبطية أو الإثيوبية القديمة هي «الحلقة المفقودة» بين السامية والهندو ـ أوروبية (المصدر المذكور، ص 210 وما يليها، وص 430 وما يليها).

على ما كانت عليه عند نشأة التعبير اللغوي (ص 137)، فهل عجب إذا راح الفيلولوجي رينان حيال ظاهرة الجمود الأساسي هذه ينظر إلى الكيان اللغوي السامي نظرته إلى «هيكل عظمي» يسوّغ له ولأمثاله من الباحثين إخضاعه لعملية تشريح حقيقية؟

كل لغة في نظر رينان تكون على ما هي عليه لدى انبثاقها من الفكر البشري، (ص 559)، ثمّ تتحوّل بعد ذلك إلى «قالب» (جزء 6، ص 32؛ جزء 8، ص 157، 514) يطبع فكر الشعب الناطق بها. لكن عائلة اللغات السامية تنفرد عما عداها بامتياز السكونية في كل ما يتصل بها أو يعرض لها من قضايا وشؤون.

هذه الميزة الراسخة هي واقع لغوي موضوعي ينسجم مع الصورة التي تُظهر الشعب العبري دائم الالتصاق بذاته، منغلقاً على التاريخ، مطالَباً بأمانة صارمة ملحة مما يعيدنا إلى الفكرة القديمة القائلة بحتمية الارتباط بين بنية اللغة والفكر الذي تعبّر عنه. وبعبارة أخرى، فإن اللغة هي بمثابة مرآة تعكس روح الشعب الناطق بها[11].

غير أن هذه النظرة الأسطورية إلى إسرائيل هي أيضاً نظرة جماعة مؤلّفة أساساً من علماء واختصاصيين وقفوا جهودهم على مهمة يتعادل فيها العقم والتّقى، ألا وهي مهمة الحفاظ على تراثهم الديني. تلك طريقة خاصة في إعطاء الشعب العبراني هوية ثابتة لا تاريخ لها، مما يخوّله مواصلة دوره التقليدي المزدوج حيال المسيحيّة. إن ما يجري تحديداً هو تصوير هذا الشعب في مرحلة أولى حاملاً لـ «رسالة جليلة»[12] بحجة أن سرّ الوحدانية قد أوحي [111]

---

(11) انظر: ص 36 ـ 38، الهوامش 31 ـ 35، من هذا الكتاب.

(12) تعود هذه العبارة إلى: Bonald, *Théorie du pouvoir politique et réligieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire: La Théorie de l'éducation sociale et de l'administration publique*, vol. 2, p. 97.

إليه ـ حتى ولو كان هذا الحدث الأساسي قد تحقّق في غفلة منه ـ ثم التخفيف لاحقاً من مفاعيل هذا الاختيار بالغضّ من تلك «الأمانة البائسة» [13] التي حالت دون اعترافه بالمسيحيّة بوصفها ديناً نهائياً [14].

ثمّة صلة حميمة، إذاً، بين نظام اللغة ونظام الدين، بل بالأحرى تطابق تام، في نظر رينان، مما يسوّغ اعتبار هذه اللغات التي عكست الوحدانية الأولى وعبرت عنها لغاتٍ مقدودةً «من الصخر الأصم» (جزء 8، ص 541) لا تعرف التبدل ولا تحتمل تسرّباً لأي عنصر طارئ غريب. إنها لغات حجرية في مثل صلابة النواة تحف بها مصوّتات خفيّة بلغت ذاكرتها حدّاً من التوتر والطغيان وقف بها عند عتبة الذكر الأبدي الذي يقتصر على الترنم: «الله هو الله» (ص 149). أما اللغات الهندو ـ أوروبيّة التي كانت دوماً خاضعة لعوامل التاريخ، وكأنها ولدت لكي تنمو وتتكاثر، فقد سمحت بظهور علمَ الألسنيّة الذي ما كانت لتُتيحه أي «دراسة حصرية للغات السامية» (ص 137). ذلك أن جمود هذه الأخيرة قد جعلها على شاكلة المشهد الطبيعي الذي عاين ولادتها:

«الصحراء موحّدة بطبيعتها، جليلة في شسوعها الرتيب[...]» (ص 147).

---

(13) يتفق معظم الكتاب على هذه اللازمة، انظر: Louis de Bonald, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (1818) ([Bruxelles: La Societé nationale, 1845]), p. 153.

ينسب رينان أيضاً إلى العبرانيين هذه الأمانة المتصلّبة (انظر: Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, vol. 7, pp. 99, et 114, et vol. 8, p. 147).

كما يقارب في موضع آخر بين محافظة إسرائيل على النصوص المقدسة وأمانة البرهمانيين والمجوس (المصدر المذكور، ج 7، ص 822 وما يليها).

(14) بالنسبة الى هذه العبارة عند رينان، انظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 362 (وردت في ص 161 من هذا الكتاب)، انظر كذلك ج 1، ص 272 وما يليها، وص 168 وما يليها من هذا الكتاب.

يضـل المسافر في مسالكـها التي تُسلِّـمه إلى المجهـول والضيـاع [112] نظـراً إلى عجزه عن الاستدلال في الزمان والمكان، وهذا الفراغ من شأنـه القضـاء على كل خصوبة مبدعـة. ولمـا لم يكن في هذه الأرض القاحلـة صورة لأي إلـه تبعـث فيها الحياة فقد قضت الضرورة بوضـع العتاد الشعائري الوحيد داخل «صندوق خشبي» يخفّ حملـه، هو تـابـوت الـعـهـد[15] (1859، ص 426؛ جـزء 6، ص 56 ـ 57) الـذي يحتوي على بعض الـمدوّنات المتمثّـلة بلوحي الوصايا. هنا يـسطع مجد هذه «اللغات الفولاذيّة» (جزء 8، ص 542)[16] التـي تتحكّـم بقوْلَبـة الفكر السامي من دون أن تتأثّر بتجارب التاريخ.

لقد اعتبر رينـان الشعوب الساميـة شعوباً «مكرّسة للجمود» (ص 162، وجزء 3، ص 861) بحكم تصلّـب آرائـها وتحـجّر لغـاتـها التي هي وليدة ذهنـية لا يُنجِـع فيـها أي مسعىً تطوّري. وفي القرن التاسع عشر حيث يُقاس كل شيء بطاقات التاريخ وقوّة الدفع الغائي نحو التقدم، يبدو الركود السامي[17] خاصـة جوهريـة من خصائـص الإعجاز التوحيدي.

---

(15) الإحالة اللاحقة «1859» هي من الآن فصاعداً عبارة عن إشارة موجزة إلى الدراسة المهمة التي وضعها رينان: Ernest Renan, «Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme,» *Journal asiatique*, février-mars 1859; avril-mai 1859, pp. 214-282, et 417-450,

وهو نص لم يتم نشره في **الأعمال الكاملة** (*Oeuvres complètes*).

(16) نذكر أيضاً في إطار هذا النمط من الصور التي تدل على أسلوب رينان المجازي: «جعبة من السهام الفولاذية، وحبل مجدول متين، بوق فولاذي يدوي على وقع نوتاتين أو ثلاث حادة مرتفعة: هذا هو العبراني. إن لغة كهذه لن يكون بوسعها التعبير عن أي فكر فلسفي أو علمي ولا حتى عن أي شك...». (انظر: Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, t. 6, p. 91).

(17) بالنسبة الى هذه المقارنات المتناقضة بين اللغات السامية الجامدة واللغات الهندو ـ أوروبية الدائمة التطور، انظر: المصدر نفسه، جزء 8، ص 137، 513، 527 ـ 528 و541.

لقد اعترف رينان بامتلاك الساميين «غريزة متفوّقة» (جزء 8، ص 145) هي غريزة التديّن قبل أن يعود فيخصّهم بأقل قدر ممكن منه (1859، ص 253)، أي الوحدانية التي هي «ثمرة عرق لم يُعْطَ [113] سوى القليل من الحاجات الدينيّة». فإن أمعنا النظر في هذه الوحدانية التي هي عُصارة الإيمان الديني وزبدته ألفيناها عبارة عن «مجموع احتياطات سلبيّة» (جزء 6، ص 56) تجعل من ذلك المتشرّد السامي أكثر البشر وأقلّهم تديّناً في آن. وسيّان هنا أقصى الحدود وأدناها لأن لغة الساميين، وإن شكت من قصور فادح على مستوى النحو والتركيب الجُمَلي، تبقى مكتنزة بأصولها الجليلة وحافظة لأولى يقظات الوعي البشري. وإنما تعبّر نقطة الصفر هذه في الديانة كما في اللّغة عن أقصى حدود الاتساع الذي سهر على ولادة «الغريزة التوحيدية»[18] (1859، ص 426).

إنه ليستحيل علينا تجاوز هذه اللغات ذوات البُنى الفولاذية بقدر ما يستحيل التحرر من مقتضيات الوحدانية الصارمة وروحها الجافة «المجرّدة من كل مرونة» (1859، ص 423). وذلك من منطلق الاعتراف **أولاً** بأن الفكر السامي توحيدي في العمق (1859، ص 431)، والتسليم **ثانياً** بقوة الارتباط بين روح الشعب ونظامه اللغوي. وبتعبير أوضح، فإن اللغة هي قضيّة عرق محدد تفرض على الناطقين بها قالباً لا يقل حتمية وإلزاماً عن شكل الجمجمة في نظر جماعة الأنثروبولوجيا الفيزيائية، مما يخولنا الاستنتاج بأن اللغات السامية هي «الأعضاء الخاصة بالعرق الموحِّد» (جزء 8، ص 97؛ 1859، ص 216).

---

(18) حول هذه «الغريزة» التي تشرح انبعاث التوحيد المفاجىء «دون أي جهد»، انظر: المصدر نفسه، جزء 8، ص 582، وانظر أيضاً ص 152 ـ 153 من هذا الكتاب.

إن العلاقة حتمية، إذاً، بين مقولات اللغة ومقولات الفكر [114]
الناطق بها. إنها علاقة تأثر وتأثير متبادلين بين كل من التعبير اللغوي ونُظمة القوانين والواجبات التي يرسو عليها التقليد الديني وطريقة الوجود في العالم التي تنشأ من الربط بين ظواهر الكون المرئيّة وغير المرئيّة (جزء 8، ص 96). كذلك تندرج في إطار هذه العلاقة الناشطة بين اللغة والفكر أصناف المشاعر والأحاسيس التي تُنظّم الحياة اليومية إضافة إلى العمارات الميثولوجية والقانونية والأخلاقية والسياسية والعسكرية والفنية.

«رسوم الأعراق»

يتضح مما تقدم أن رينان ينسب مجمل التدابير الإيجابية أو السلبية الخاصة بجماعة بشرية ما إلى «عرق» هذه الجماعة. بيد أن صلاحة هذا التعبير الذي يُكثِر من التردد عليه تترجّح لديه ما بين نفي وإثبات تبعاً لما يطرأ عليه من تحولات دلالية يحددها قصد المؤلف الذي ينمّ عليه موقع اللفظة في سياق الكلام وتبدّل المنظور الذي يصدر عنه من أنثروبولوجي إلى فيلولوجي فإلى سياسي. لذا رأينا رينان منذ إطلاقه مصطلح «الرسوم العرقية» (1859، ص 444 ـ 445) لا يتوانى عن التعقيب عليه كل مرة بالشرح تبديداً لكل سوء فهم محتمل، بل منعاً للسقوط في ما هو أدهى، أي «الأخطاء الفادحة» التي يسهل الانزلاق إليها في غياب كل إجماع حول مفهوم «العرق» وتعذّر التوصل إلى تعريف موحّد يحظى بقبول مختلف المدارس العلمية[19] في القرن التاسع عشر.

---

(19) هذا ما يتطرّق إليه أ. أ. كورنو (A. A. Cournot) (1801 ـ 1877) الذي يستنتج عام 1861 على رغم اعتماده التصنيف العرقي «أن دراسات كثيرة بدأت منذ قرن من الزمن ولم تصل إلى تحديد نهائي لمفهوم العرق»، مضيفاً أنه لا توجد «ميزة واضحة لتصنيف الأعراق=

[115] على أن هذه التسمية، على تعدد مدلولاتها قد أمّنت على مدى القرن المذكور إطاراً تفسيرياً ما لبث أن اكتسب صفة معيارية بتقديمه نظاماً تراتبياً يتيح الاستدلال، برأي العديد من المؤلفين، على مغزى التاريخ الماضي والمستقبلي للإنسانية.

كثيرة هي المقاطع التي تطلعنا على مفهوم رينان العرقي للشعوب واللغات من دون شك. وقد ورد جلّها في مؤلّفاته الصادرة بين عام 1855 وتاريخ وفاته. لكن لما كان يصعب علينا إثبات معنى واحد ونهائي للفظة «العرق» لديه فقد تعيّن الاحتفاظ بالشكل التراتبي الذي يلازم الفكر الريناني والإعراض عن تنوّع الصيغ المحيطة بهذا المفهوم. وقد لا يكون من المجدي أصلاً إعطاء تفسير أحادي لكتابات رينان وتحميل نصوصه ما لا تحتمل[20]، بل الأولى بنا أن نقف أولاً على حقيقة تلك المعايير التي يأخذ بها في تصنيف الشعوب والتي هي حصيلة مسيرة مزدوجة تعبّر عن تجاذبات عصره السياسية، ونعمد من ثمّ إلى تقليب مفهوم «العرق» غير اليقيني لديه تقليباً يخوّلنا إعطاءه معنىً

= تصلح لتشكل مقاييس حقيقية يعتمدها عالم الطبيعيات»، انظر: Antoine-Augustin Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861), nouvelle édition, publiée avec un avertissement par L. Lévy-Bruhl (Paris: Hachette, [1922]), p. 387.

انظر مقالة: Maurice Olender, «Racisme,» dans: *50 idées qui ébranlent le monde: Dictionnaire de la glasnost*, documents payot, dir. et préf. par Youri Afanassiev et Marc Ferro (Paris: Ed. payot; Moscou: Ed. progress, 1989), pp. 62-67.

(20) يحسن بالقارئ لدى مطالعته مؤلفات رينان أن يعود إلى بعض صفحات أعماله التي يطالب فيها تكراراً بحق النقض، هو الذي يعتبر نفسه «رومنطيقياً معارضاً للرومنطيقية» وأنه «نسيج من التناقضات» انظر: Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, t. 2, p. 760. انظر أيضاً جزء 1، ص 552 من المصدر المذكور، كذلك: Psichari, *Renan d'après lui-même*, pp. 276-277.

ملائماً لمشروعه الفكري. أما طريقة رينان في وضع مخطط إجمالي لـ «رسوم الأعراق»[21] (1859، ص 444) فتتلخص في ما يلي:

[116] كانت البشرية بالأمس تنقسم إلى عائلات مُتباينة لكل منها حسناتها وسيّئاتها. «يومها كان الواقع العرقي هو المُهيمن وعلى أساسه يتمّ تنظيم العلاقات الإنسانية» (1859، ص 445) بحيث يستحيل على من يتنكّر للتمايزات العرقية أن يفهم شيئاً من هذا الماضي الموغل في القدم. «هنا يكمن سرّ كل الأحداث الحاصلة في التاريخ البشري» (ص 446) من دون استثناء. على أن الأعراق التي هي في أساس «الوقائع الفيزيولوجيّة» راحت تفقد تدريجياً أهميّتها على مرّ الزمن. لقد ولّى زمن العصبيات العرقية وجاء عصر الأحداث التاريخية مع تحقّق الفتوحات العظيمة وانتشار الديانات كالبوذية والمسيحيّة والإسلام:

«هكذا حلّت اللغة بصورة شبه كلّية محلّ العرق في تصنيف المجموعات البشرية، بل إن دلالة لفظة «العرق» نفسها قد تبدّلت بفضل تضاؤل أهمية الرابط الدموي أمام روابط اللغة والدين والشرائع والتقاليد» (جزء 6، ص 32).

على أن رينان سرعان ما يلطّف أحكامه موضحاً أن عنصر الدم، بما يفرضه من «صفات وراثيّة»، يسهم في خلود «المؤسسات» و«عادات التربية». لكنه بعد أن كان يعتبر «الأعراق

(21) أصدر هـ. لورانس (H. Laurens) حديثاً دراسة حول: Henry Laurens, «Le Concept de race dans le journal asiatique du XIXe siècle,» *Journal asiatique*, vol. 276, nos. 3-4 (1988), pp. 371-381.
يتحدّث فيها عن رينان الذي كان من الناشطين الأساسيين في الجمعية الآسيوية.

أطـراً ثابتـة مستديمـة» (1859، ص 447 ـ 448) صار يرى فيها مجرّد قوالب فكرية وخلقية تكاد روابط النسب لا تؤثّر فيها بشيء. من هنا [117] إيثاره الكلام على «أعراق لغويـة» (جزء 8، ص 1224) بدل الكلام على «أعراق أنثروبولوجية». فلو أخذنا أفريقيا وآسيا المسلمتين، على سبيل المثال، لوجدناهما على ضآلـة عدد «الساميين الأقحـاح» فيهما، تمثلان «الروح الساميّة» (1859، ص 448) أفضل تمثيل، تـماماً كما يمكن التحقـق في مناطق أخرى من العالـم من انتمـاء البراهمانيـين والروس والسويديـين «إلى عرق واحد» (جزء 8، ص 576) على رُغم انعـدام التشابـه بين هؤلاء على مستوى التكوين الجسدي. لكنّ الأمر يختلف تماماً بالنسبة إلى الآريين والساميّـين الـذين، وإن لـم يفرّق بينـهـم «أي اختـلاف جوهـري» في الشكـل الخارجي، يشكلـون «عرقين» متمايزين[22] نظراً إلى تباين «قدراتـهـم الفكريـة وسجاياهـم الخلقيّـة» (ص 577). وإذ يـمضي رينـان في تصنيف الشعوب على قاعدة التمييز المبيّن أعلاه والذي يولي العرق اللغـوي أهميـة أكبر من التكـوين الجسدي دونـما تـجاهل لدور هذا الأخير، يلفت إلى «أن التركي، وهو المسلم الورع، يعتبر في أيامنا أكثـر ساميّـة من الإسرائيلـي الفـرنسـي، بـل بـالأحـرى الأوروبـي» (1859، ص 448). ويتابع قائلاً إن التطوّر الرامي إلى تقليص أهميّة «العرق الأنثروبولوجي» هو، من وجهـة نظر ما، «تقدّم في مـجال الروحانيـة» (ص 449)، وإن القديس بولس عندما أفصح للغلاطيين عن رغبتـه في ألاّ يكون بينهم «يهودي ولا وثنـي ولا يونـاني ولا

---

(22) نورد فقط للتذكير بأن رينان كان دائماً يؤكّد على هذه النقاط المشتركة بين فرعي التمدن المذكورين واللذين يستحيل الفصل بينهما. من بين الإحالات الكثيرة الممكنة: انظر: Renan, Ibid., t. 8, p. 558, 578 et 581.

وانظر أيضاً ص 131 ـ 132 من هذا الكتاب.

بربري إنما كان يتوخّى حمل البشريين على نسيان جذورهم الأرضيّة كيما تتوطّد بينهم الأخوّة الناشئة من بنوّتهم الإلهية» وحسب: «فليس هناك يهودي ولا يوناني، وليس هناك عبد أو حرّ، وليس هناك ذكر وأنثى، لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع. فإذا كنتم للمسيح فأنتم إذاً نسل إبراهيم وأنتم الورثة وفقاً للوعد» (غلاطية 3: 28 ـ 29).

ومع ذلك ـ يستدرك رينان ـ فما من شيء يمكنه إزالة هذا «التنوّع» الحاصل منذ بدء الخليقة[23] بحيث تبدو فكرة «العرق» في [118] ظل ما يحيط بها من استثناءات «أبلغَ شرح للماضي». فهو في معرض استشرافه لما تصحّ تسميته «الأنثروبولوجيا الحضارية» يدعو قرّاءه إلى التسليم بأن «التاريخ هو المعيار الأهم لتمييز الأعراق» (ص 444 ـ 445). غير أن نظرة رينان التاريخيّة تبدو غاية في السكون والجمود حين يزعم أن الشعوب المتحضّرة ـ أي الشعوب الآرية والساميّة ـ التي يعتبرها «مهد الغرب»، لم تعرف «الحالة البربريّة» قط (جزء 8، ص 581)؛ وأنه ما من دليل يُثبت أن شعباً متوحّشاً أدرك حال التمدّن، على الإطلاق:

«إنّه لمن رابع المستحيلات أن نتصوّر عرقاً متوحّشاً ينطق بالسامية أو الهندو ـ أوروبيّة» (ص 581).

وما علينا إن أردنا التحقّق من صوابية هذه الأحكام إلا مقابلة الأعراق كما جرى تصويرها في رسوماته بـ «الدور التاريخي الذي

---

(23) يرفض رينان الاعتقاد بحصول «ظهورات متعددة للجنس البشري»، المصدر نفسه، جزء 8، ص 122، لكن ذلك لا يمنعه من إطلاق مجموعة تساؤلات بعبارات توحي بتعدد الأصول (جزء 3، ص 857؛ جزء 8، ص 558، 585 وما يليها وص 21 ـ 22؛ و1859، ص 448 ـ 449).

أدّته شعوبها» (1859، ص 444)، فيتبيّن لنا أنّ المساهمات الوفيرة التي قدّمها أولئك الذين يعتبرهم رينان «ممدّني البشرية» كفيلة بأن تثبت دونيّة سائر الشعوب. وبالتلازم مع ما تقدّم فإن جمود تلك الأعراق التي يستحيل عليها التطوّر من شأنه أن يشهد في نهاية المطاف على عظمة الغرب الآري وتقدّمه على نقيض الشرق السامي.

مثل هذا التمييز بين شعوب تتساوى في التمدّن[24] وأخرى تقصّر [119] عنها منزلة يطالعنا في سياق آخر أكثر واقعية حين يطرح رينان مسألة سياسية معاصرة: «ما هي الأمّة؟» مشدّداً على أن «أصول الإنسان الحيوانيّة» (جزء 1، ص 897) تسبق كثيراً أولى عهود الحضارة والتعبير اللغوي. فقد كان «العرق» في سالف الأزمنة يحظى بأهمية جوهرية ثمّ ما لبث أن فقد دوره المؤثّر. ولمّا لم يكن البشر من فصيلة القوارض ولا السنّوريات، «فلم يعد من الجائز لنا أن نتجوّل في العالم متفحّصين جماجم الناس ثم نأخذ بأعناقهم على الأثر قائلين: إنكم من لحمنا ودمنا. أنتم تنتمون إلينا» (ص 898).

حتى مفهوم «الأعراق اللغوية» (جزء 8، ص 1224) الذي يسعى رينان جاهداً لإقناعنا بحسن ملاءمته للواقع[25] قد فقد معناه

(24) من أجل التوسع في تاريخ هذه اللفظة، انظر: Joachim Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen; Bd. 6 (Hamburg: Seminar für Romanische Sprachen und Kultur, 1930).

بشأن المطابقة بين «مسيحية ـ تمدن»، انظر: المصدر المذكور، ص 64 وما يليها. انظر أيضاً المقالة الحديثة: «التمدن» للكاتب: Jean Starobinski, «Le Mot civilisation,» *Le Temps de la réflexion*, vol. 4 (1983), pp. 13-51.

(25) استعرض رينان «الأعراق اللغوية» في محاضرة له ألقاها في جامعة السوربون في 12 آذار/ مارس عام 1878، تحت عنوان: «الخدمات التي أدتها العلوم التاريخية للفيلولوجيا»، انظر: Renan, Ibid., t. 8, pp. 1213-1232.

بالنسبة إلينا نحن الذين نعيش في أوروبا حيث الحضارة تستجمع قواها لتبني الأمم الحديثة بعيداً عن كل ما يُنافي الحرّية الإنسانية. ولئن كنا لا ننكر أن للأعراق دوراً تؤديه في عصرنا هذا بالذات فذلك خارج نطاق العالم الأوروبي حتماً. لكن المطلوب هو [120] إظهارها بالطرق العلمية على ما هي عليه، أي سدوداً منيعة شيّدتها الطبيعة لا بين «الأمم الأوروبيّة» بل بين مدنيّات الغرب وباقي الشعوب (جزء 1، ص 455) حيث لا دور للأعراق ولا مكان سواء من منطلق الرباط الدموي(26) أو من منطلق اللغة:

«إن الأهميّة السياسيّة التي نعلّقها على اللغات مردّها إلى اعتبار هذه الأخيرة دلالات عرقيّة. وهذا هو عين الخطأ. [. . .] إن اللغات عبارة عن تشكيلات تاريخيّة قلّما تنمّ على خصائص الدم العرقي للشعوب الناطقة بها، ولا يُمكن بالتالي أن تُقيّد الحرّية الإنسانيّة في شيء، [. . .] فلا نفرّطنّ إذن بالمبدأ الجوهري القائل إن الإنسان هو كائن عاقل وأخلاقي قبل أن يُحسب على هذه اللغة أو تلك وقبل أن ينتمي إلى هذا العرق أو ذاك، أو ينتسب إلى حضارة معيّنة دون سواها» (جزء 1، ص 900).

= وبعد أربع سنوات في 11 آذار/ مارس عام 1882 ألقى محاضرة أخرى في جامعة السوربون بعنوان: «ما هي القومية؟» (Qu'est-ce qu'une nation?) (المصدر المذكور، جزء 1، ص 887 ـ 906) مما يعني أنه ظل حتى بعد الحرب التي دارت بين فرنسا وألمانيا عام 1870 والتي شكّلت منعطفاً مهماً في فكر رينان، يتبنى مواقف مختلفة حول مفهوم العرق. انظر أيضاً في المصدر المذكور بعض أحاديثه حول «الإصلاح الفكري والخلقي» (La Réforme intellectuelle et morale (1871)).

(26) نلاحظ في الشواهد اللاحقة بعض التعابير الملطّفة التي تسمح بإعطاء الرباط الدموي دوراً في تناقل القيم الحضارية واللغة والدين والمؤسسات. كما نجد مثل ذلك أيضاً في مواضع أخرى ينفي فيها رينان وجود أعراق فيزيولوجية (هكذا في الجزء 1، ص 456؛ و1859 ص 446 ـ 448؛ وجزء 6، ص 32 من المصدر نفسه).

أمّـا في ما عدا هذا المقطع الشهير الذي لا يخلو من بعض التباس[27]، فإن نظرة سريعة إلى بعض النصوص تبـدو كافيـة لجعلنا ندرك أن رينـان يولي امتياز «الحرّيـة الإنسانيّـة» إلى الذين يعتبرهم متساوين في ما بينهم، أي «الأعراق العليا» بالدرجة الأولى (جزء 1، [121] ص 390). وإذا لم يكن قد كلّف نفسه عناء التمييز بين ما يسميه «أعراقـاً لغويـة» (جزء 8، ص 1224) و«أعراقاً أنثروبولوجيّة»، أو بين «أسلاف بحسب اللّغـة» (ص 1221) و«أسلاف بحسب الدم»، فلأن محـور اهتمامه قد تبدّل مرّة أخرى ولم تعد المسألـة لديـه متعلّقـة بالعلوم الإنسانيّـة القديمة ولا بنظريـة الأمّة التي كان قد أثارها من قبل، بل بالمشروع السياسي الخاص بالاستعمار في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر.

وقد انعكـس هذا التحوّل تبدّلاً في أسلوبـه النثـري؛ فبعدما كان يُكثر من المجاز القائـم على اللمْـح والإشارة تـحوّل إلى العبـارات الـجازمة القاطعـة التي تـجبه القارئ بفكر متعاظـم لا تنوّع فيه ولا مرونـة. إن صفحات كتابـه: **الإصلاح الفكري والخلقي** (1871) التي سنقوم باقتطاف بعض الفقرات منها تشكّـل مع المحاضرتين[28] اللتين استشهدنا بـهما آنـفاً جزءاً من تلك النصوص التي يتعيّـن فهمـها في إطار الـجدل الدائـر بين فرنسا وألمـانيا خلال حرب 1870 وبعدها. فـما النظـام الجديد الذي «هيّـأته العنايـة الإلـهيّـة للإنسانيّـة» (جزء 1، ص 390) والذي يلتـزم به رينـان، إلا ما عبّر عنه بقولـه:

«لا ضيْرَ في أن تعمـد البلـدان ذوات الأعـراق الـمتفوّقة إلى

(27) انظر: التحليل الذي يقدمه ب. غوتو (P. Gothot)، «ما هي القومية». انظر: المصدر نفسه، ج 1.

(28) انظر الهامش رقم 25، ص 142 من هذا الكتاب.

إخضـاع تلك التي تنـتمي شعوبـها إلى الأعراق الدنيـا».

ما يشجـبه رينـان، إذن، هو الفتوحات الحاصلـة بين «الأعراق المتساوية»، لكنّه، بالمقـابل، يؤيّـد كل ما من شأنه الإسهام في تحديد الأعراق الدُنيا أو تلك التي مَنَاها احتلال الأعراق القويـة لها بالغباء والانحطاط. كما أنـه يحصر «الإنسانية المتفـوّقة»(29) في بلدان القارة الأوروبيّـة، التي يعتبرها حاضنـة «لفكرة الحضارة المشتركة» (جزء 1، ص 455) والمكان الوحيد الذي تـحقّقت فيه المساواة بين الأفراد:

«إننا نرفض مؤكّـداً مبدأ المساواة بين البشر والأعراق على حدّ [122] سواء ونعتبر ذلك خطأً فادحـاً يقينـاً منا بأنـه يجب أن تتحكّـم أقسام البشريـة العلـيا بأقسامـها الدنيا. إن المجتمع الإنساني عمارة متعددة الطبقات ينبـغي أن تعمّـها الرأفـة (حتى تجاه الحيوان) وتسودها المودّة لا المساواة. أمـا الأمم الأوروبيّة فقد جعـلها التاريخ متساوية كما يتساوى الأعضاء في مجلس الشيوخ، ويتمتّع كل منهـم بحصانة مطلقـة» (جزء 1، ص 455).

ما يهـمّ رينـان، إذاً، هو الكشف عن الـترتيب الـهرمي الذي ينـتظـم الشعوب قاطبـة، وذلك بـهدف توطيده كما ينبغي. «إنه تدبير إلـهي من دون شك» (جزء 1، ص 390)، لكنّـه في الوقت نفسه نظام دنيوي تُـمليه أحوال الأعراق «الطبيعيّة». إن الشعـوب تُسهـم في تطوّر «المدنيّـة» إسهاماً تتفاوت أهميّـته بتفاوت عظمـة الدور الذي قُسم لها ونسبـة اضطلاعها به على حلْبـة التاريخ. إن سعادة الشعوب ورفاهيـتها ينـبعان، برأي رينـان، من التسليـم بهذا النظـام الذي يجب

---

(29) «الرسالة الجديدة إلى م. شتراوس» (Nouvelle lettre à M. Strauss)، 15 أيلول/ سبتمبر 1871، انظر: Renan, Ibid., t. I, pp. 449-462.

أن يخضع له تاريخ البشرية، ويلتزم به كل إنسان: «فليفعل كل امرىء ما أعدّ لفعله، فينتظم سير الأمور» (ص 391).

ولما كان الاستعمار، بعامة، مفتاح التناسق السياسي والاقتصادي في العالم فقد وجب أن يضمن تحقق التدبير الإلهي. إن الطبيعة التي أنعمت على الشعوب بمزايا فريدة وأعدّت كل عرق لدور تاريخي لا يشاطره فيه أي من الأعراق الأخرى، «قد أوجدت عرق الحرفيين مُتمثّلاً في الشعب الصيني الذي يتميّز بمهارة يدوية عالية مجرّدة من كل فخر ومباهاة؛ [. . .] كما أوجدت عرق
[123] العمال الفلاحين، أي الزنوج،[. . .] وعرق الأسياد والجنود الذي يمثّله الأوروبيون» (ص 390).

إلا أن تلك لم تكن خاتمة المطاف في فكر رينان الذي أعلن في مقدّمة كتابه الصادر قبل وفاته: **مستقبل العلم** (1848 ـ 1849) أنه لم يكوّن «فكرة جلية عن عدم تكافؤ الأعراق» (جزء 3، ص 723)، وأن التطوّر الكبير الذي طرأ منذ أربعين عاماً على علمي التاريخ والفيلولوجيا، من جهة، والدراسات المقارنة بين الأديان، من جهة ثانية، كفيل بأن يساعد الباحث على معرفة «القوانين العامة» التي تتحكّم بعملية التمدّن، ويتيح لرينان تحديداً أن يُعلن استناداً إلى الاكتشافات العلمية الحديثة ما يلي:

«لقد بات من الثابت أن الأعراق غير متساوية[30] بعدما تمّ رصد كفاءة كلٍّ من العائلات البشرية في تاريخ التقدّم وتحديد التفاوت النسبي في درجاتها على وجه التقريب» (ص 724).

---

(30) يبدو ماكس موللر أقل إيجابية من رينان بالنسبة إلى علموية هذا المفهوم ولو أن كتاباته لم تكن دون كتابات رينان إسهاماً في نشر مفهوم «العرق». انظر ص 185، الهامش رقم 4، من هذا الكتاب.

لقد ميّز رينان في صميم العائلة المتحضّرة الواحدة بين عرق سامي وآخر آري، فإذا هما أشبه بـ «نهرين متدفقين من منابع الإنسانية المفكرة» (جزء 2، ص 323) لا يملك أستاذ العبرية في معهد فرنسا إلا التردّد عليهما في كل حين. فلنمضِ ولو برهةً مترسّمين آثار مسيحيّته الهائمة على وجهها في تعاريج خرافته العظيمة حول الآريو ـ سامية، ولنرَ كيف قاده البحث عن بنوّة مزدوجة إلى إنعاش ذاكرة الغرب بمزيج من أطياف الهندو ـ أوروبيين، «أسلافه بحسب اللغة»، وحكاية الأصول السامية التي حرّر يسوع ديانته منها.

الشَّـرَك العظيم

«جفاف وعظمة» (جزء 7، ص 339). ذلك ما تطالعنا به [124] بساطة الوحدانية في اللغات الساميّة حيث يرسو السر الإلهي بملء إلزامه وصرامة إعلانه. وإن لنا من تصريف أفعال هذه اللغات المتّسم بالركّة وعجزها عن التحكّم بالزمن وتعدد الصيغ خير ما يُثبت ذلك (جزء 6، ص 35؛ جزء 8، ص 157 ـ 158). فلا مرونة هنا على الإطلاق ولا ما ينوب عنها إلا حفنة ضئيلة من «الألفاظ الطفيلية ذات المقاطع الأحادية».

تفتقر اللغات السامية إلى النظام الجُملي افتقارها إلى الروابط. وهي عاجزة عن التلاعب بالسياق ما بين تقديم وتأخير من أجل تكييفه وفق مقتضيات المعنى، بخلاف الجملة الآرية التي تخولها طواعيتها «الحفاظ على نظام الأفكار الطبيعي وقواعد العلاقات النحوية» (ص 160)، «كما أن اللغات الساميّة عاجزة عن الصياغة والتعبير عجزها عن تمثّل الكثرة» (ص 146). وعبثاً كان ورود تسمية «الله فيها بصيغة الجمع : إلوهيم» لأنه سرعان ما تمّ إتباعها بفعلٍ يشير إلى المفرد: «خلق» (جزء 6، ص 48). أضف إلى ذلك أن

الصـور المعتمـدة في هذه اللغـات تشكو من الضحـالة نظـراً إلى تعذّر الربط بين عناصر الطبيعـة المتعدّدة على هؤلاء الساميين.

إلا أن السامـيـين، وإن كانوا بسبـب بساطـة لغتـهم الـمفرطـة عاجزين عن التجريد الذهنـي والتفكير الماورائي والعمليّات الفكريـة الـخلاّقة على وجـه العـمـوم (جزء 8، ص 96 و157)، لـم يعـدموا أساليب أخرى من التعبير. إن طبيعة لغاتـهم الحواسيّـة تتلاءم مع الطابع الانفعـالي الغالب على شعرهـم. ولما كانت الموسيقى فن الوجدانية الذاتية بامتياز، فقد كان من البدهي ألا يجيدوا سواها من الفنـون. على أن النغـم في شعرهم ينبعث في اللحـظة من دون عناء ويمضي موقّعاً على هذْي ذاكرة عمياء، فإذا غمـرت مفاعيلـه الجسم لم تخلّـف أثراً في الزمان ولا المكان. وكأن الـمُعطى التصـويري هنا [125] لا يقـل احتمالـيّةً عما هي عليه الحال في إشارتـهم الصـوتيـة. هذا التعبير الموسيقي يحتلّ مكانـة لا يُستهان بها في القائمـة التي أنشأها رينـان بمختلـف ألسنـة الوحدانيّـة الساميّـة حيث لم يُفاجئنا استعراضـه المفضّـل لتلك اللغـات الحواسيّـة الموصوفـة بالعجز عن إدراك العالـم بكل تعقيـداته وصياغـة المفاهيم العقـلانيـة بألفاظ مجرّدة.

أما الآريون فإنـهم، على نقيض السامـيـين، يمتلكـون نظاماً لغـوياً ونـحـوياً محكـماً يؤهّلـهم لفهـم حيويـة الطبيعة الـمعقّـدة (1859، ص 257)، كما أن لهـم من الفطنـة والنباهـة الفطريتين ما يتيح لهـم التصرف بعناصر الكـون الذي يكشـف عن أسراره عبر الألفاظ بعدما باتت الميثولوجيا تُجيز من الآن وصاعـداً إطلاق «لعبـة لفظيّـة واسعة النطـاق» (جزء 7، ص 742). لقد أكّـد رينان مدعّـماً رأيـه بدراسات ف. ماكس موللر[31] الحديثة أن أسماء الآلـهة لا تعدو

(31) انظر ص 183 من هذا الكتاب.

أن تكون إشارة إلى تعدّد المظاهر الطبيعيّة حتى ليصح القول إن وراء كل جذر لغوي «إله خفي» (1859، ص 429). فإذا ما انتقلنا من موضوع اللغة إلى موضوع الدين عاود الفرق ظهوره بين الشعوب الآرية والسامية، فالواقع أن العبادة الآرية هي «صدى للطبيعة»، (جزء 8، ص 581) مما يدفع برينان مرّة أخرى إلى التذكير بأن الوحدانيّة شأن طبيعي لدى الساميين وغير يقيني بالنسبة إلى الهندو ـ أوروبيين. حسبنا دليلاً على ذلك أنه عندما انصاع عدد من هؤلاء لتأثير الدعوات التبشيرية من يهودية ومسيحية وإسلامية، ولم تكن تلك حال الهند «التي ما زالت تستظلّ الأسطورة حتى اليوم»، لم يفلحوا في اعتناق الوحدانية إلا بعد حيرة وتردد عظيمين (ص 581 ـ 582)، فما أبعدنا هنا عن أجواء تلك المناطق الساميّة [126]
التي يملك عليها «إله تكوّن بفعل انصهار آلهة متعددة، مجهولة الأسماء» (جزء 6، ص 65)!

إن الآري يؤدي، على نقيض السامي، واجب العبادة إلى إله مختصّ بناحية دون سواها (ص 50). لذا لم يحصر علاقته بكائن واحد، بل مال إلى عبادة آلهة متعددة. وقد كانت خصوبة الفكر الآري وتركيبته المعقّدة هذه علّة نقص بادئ الأمر لأن إدراك الطبيعة على هذا الوجه التعددي المتشعّب من شأنه أن يجنح بالعقل إلى التيه والضلال، تماماً كما حصل للآريين في أولى مراحل تطوّرهم الفكري بينما ظل الساميّون بمأمن من هذا الحراك القلق (1859، ص 444؛ جزء 8، ص 587).

لقد انطوى مجد الشعوب السامية على مفارقة أسست لطبيعتهم المميّزة؛ فبعدما كانت الوحدانيّة عامل استقرار وأمان يجنب الساميين عواقب العظمة الوثنية وضلالات دياناتهم المشتركة التي ظلّوا غريبين عنها كل الغرابة، عادت فارتدّت عليهم بالسوء حين

راحت تلك الشعوب تعاني من جرّاء مضارّ حسنات الوحدانيـة، وما كانت تعـتدّه بالأمس غنيمـة قد انجلى عن خسارة مُبينـة (1859، ص 444؛ جزء 6، ص 65؛ جزء 8، ص 146). فكأن الامتياز العظيم الذي نعمت به في أول عهودها لم يُعْطَ لها إلا لكي يطبق عليها كالشَّرَك الغـادر في ما بعد.

أما مسيرة الشعوب الآريـة فقد جاءت على نقيض ذلك تمـاماً، إذ قامت بنيتـها الروحيّة على التنوّع، مما دفع بها أول الأمر إلى الضلال، فجعـلت تضرب في مفازات الوهم الأسطوري حيث تتعدد الآلـهـة وتتشابك، لكنه عاد فعزّز لديها الروح العلميـة واقتادهـا إلى العلـوم الماورائيـة والفيزيائيـة. وباختصـار، فإن الوحدانيـة التي كانت في أساس تقدم الساميـين المفاجئ قد حطّـت بهـم سريعاً بحيث انقلب ارتقاؤهم إلى «عقبـة تعترض سير البشريـة» (1859، ص 444؛ جزء 8، ص 587).

هنا يؤكّـد رينان العلاقـة المضمـرة بين الأساطير الوثنيّة وتعدّد هياكل الآلـهة، من جهـة، و«حريّة الفكر وروح النقد والتمحيص»، من جهـة ثانية (جزء 8، ص 148)، كما يلج بنا إلى قلـب تلـك المجتمعات الغنيّة بالتخيّلات والتي تتداخل في وجدانـهـا «حدود الله والبشرية والطبيعة». لقد آمنت هذه الشعوب منذ طفولتها بـ «الكثرة [127] في الكـون» (ص 150) بمعـزل عـن أي مؤثـر خارجي، ممـا جعلهـا تتكلّـم لغات الوثنيـة المشرِكة، لكنهـا عادت فاكتشفت بنفسها صياغـة العلـوم في مرحلـة النضوج[32]، في حين أن ما قام عليـه مجد العرق

---

(32) بالنسبة الى التناظر القائم بين الآرية والمواهب الميثولوجية والفكر القادر على الخلق العلمي، انظر: Renan, Ibid., 1859, p. 434; t. 7, p. 339 et 737, et t. 8, pp. 149-150 et 1230.

والعكس أيضاً صحيح في نظر رينان طالما أن «الجذور السامية الجافة والعديمة الحيوية» =

السامي قد آل به إلى الخضـوع. وما ذاك إلا لأنـه بلغ قمـة تفتـحه في سنوات حداثتـه الأولى (ص 146) منذ اعترافـه تحديداً بمفهـوم الإلـه الواحد الذي تناقلته عنه الشعوب قاطبـة.

تشكو الشعـوب السامية، في نظر رينـان، من نقص جذري يظهر في انعدام قابليتهـا للكمال والإتقان على السواء، شأنـها في ذلك شأن تلك «الطبائع القليلة الخصوبة التي عرفت طفولة هانئة ولـم يسعهـا بعد ذلك البلوغ سوى إلى رجولة عقيمة» (ص 156)[33]. ولما كانت الوحدانيـة الساميّة قد وقعـت في شرَك المراحل الإنسانيـة ولزمت وضعيـة التشبث الطفلي بطور النمو الأولي، فلـم يعد إيمانـها بالإلـه الواحد قادراً على التشفع بـها، كما لم يعد يضاهي أحاديـة فكرها الديني جموداً إلا تلك اللغـات المعبّـرة عنه.

وهكذا فبعدما أقرّ رينـان بأن «العرق السامي أسدى إلى البشريّة» (1859، ص 432) خدمـة عظيـمـة، عاد فاعتبرها خدمة «في غاية السلبيّـة» لا تجوز مقارنتهـا بما حملـه الهندو ـ أوروبيون إلى العالـم، [128] «ذلك أن هؤلاء هم قوام كل مدنيّة» على وجه الأرض.

= [هي] «عاجزة كلياً عن خلق أي ميثولوجيا» (المصدر المذكور، جزء 6، ص 58). إن معظم كتّاب عصره يجمعون على الصلة المتبادلة بين نزعة الشرك الآرية والمقدرة العلمية. من بين المراجع الكثيرة حول هذا الموضوع: Emile Louis Burnouf: *Essai sur le Vêda, ou études sur les réligions, la littérature et la constitution sociale de l'Inde depuis les temps primitifs jusqu'aux temps brahmaniques* (Paris: Dezobry, F. Tandou et cie, 1863), pp. 464-469, et *Science des réligions* (Paris: Maisonneuve et cie, 1876), pp. 310-311, et Albert Réville, «Ernest Renan,» *Revue de l'histoire des réligions*, vol. 26, no. 2 (1892), p. 85.

(33) انظر: «اليهودية، ديانة الطفولة» (Le Judaïsme, réligion de l'enfance)، في مقابل المسيحية «ديانة الرجولة» (Réligion de l'âge viril)، في: Louis de Bonald, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* ([Bruxelles: La Société nationale, 1845]), p. 473.

لربما بتنا نُدرك الآن بصورة أفضل ذلك الثناء السلبي الصادر عن مؤرّخ الشعب المختار، وإصراره على جعل العبراني الموحِّد كائناً مزدوج الطبع. لقد أوكلت إليه رسالة جوهرية جليلة تتعادل فيها الفرادة والجدب، لكنه كان في الوقت نفسه عاجزاً عن أدنى تفكير. والأغرب من ذلك أن عجزه ناجم عن خصوبته القوية التي لا تكاد تومض لحظة حتى تنقلب قحطاً وجفافاً حالما يقتضي الأمر التوجه في تعدّدية المكان والزمان. فإذا كان العبراني قد عرف الله الواحد بالفعل وكانت هذه الحقيقة قد حلّت عليه بصورة مباغتة فلا فضل له في ذلك ولا مسؤولية عليه لأن وحدانيته لم تكن ثمرة إبداع فكري على الإطلاق.

«ليست الوحدانية ابتكاراً» (جزء 7، ص 87)، لكنّها «نتيجة مواهب» (1859، ص 216) خصّ بها الله الشعب اليهودي» بصفة حصرية. كذلك لم تحصل إشراقة الوحي هذه بفضل اقتباس العبرانيين من المصريين، ولا جاءت نتيجة نضوج فلسفي، بل حدثت ذات يوم «من دون أدنى جهد» (جزء 8، ص 582؛ 1859، ص 215، 221 ـ 223 و229).

فإذا كان العرق السامي شديد التفوّق في النواحي الدينية[34]

(34) كانت فكرة عجز العبرانيين على الخلق والإتيان بأي تطور منسية طوال النصف الأول من القرن العشرين، لكنّ سيغموند فرويد (S. Freud) كان قد كتب في سياق آخر وللدلالة على أمر مختلف في رسالة إلى أ. سفايغ (A. Zweig) في 8 أيار/ مايو عام 1932 يقول فيها: «تصوّر أن أرض وطننا لم ترتبط بأي تطوّر أو اكتشاف أو اختراع (...)، أما فلسطين فلم تنتج سوى ديانات وغرائب مقدّسة وأبحاث تدعي السيطرة على عالم الظواهر الخارجية من خلال عالم الرغبة الداخلي...»، انظر: Richard Wagner et Franz Liszt, *Correspondance de Richard Wagner et de Franz Liszt*, traduction de L. Schmidt et J. Lacant; avant-propos de G. Samazeuilh ([Paris]: Gallimard, 1943), p. 75.

وعديم الفهم في الشؤون العلمية فمردّ هذا التفرد إلى عجزه عن إدراك [129]
«الـمُتعدِّد» الذي هو دليـل تطـابق مع الواقع. ولـما كان هذا العجز يشكّـل ماهيـة فكره بالذات فهو لم يُـحسن التعبير الرمزي (جزء 3، ص 1141، الهامش رقم 128) ولا الارتقاء بالأشياء إلى مثالـها (جزء 8، ص 162)، من هنا كانت الأمثال والحكـم والأسجاع (ص 150، 160، 479 ـ 480) أقصى ما استطاعـه في مجال الخطاب النثري. أما النفس الملحمي الذي يقتضـي التـنسيق بين منـظومات عدّة من الصور الإلـهيّة فلا قبل لـه به ولا قدرة عليه (1859، ص 438).

بذلك تكون «غريزة التوحيد» (ص 426) تطبيقـاً خاصـاً لمبدأ عام هو «شـحّ» المخيّـلـة واللغـة(35). وهذا سبب آخر لانعدام روح الدعابة والظرف لدى الساميّين الذين «يفتقرون إلى مَـلَـكة الضحك والإضـحاك أيـما افتقـار» (جزء 8، ص 152). علـى أنـه يـجدر بـنا اللفـت إلى مفارقـة عظمـى في هذا المجال، ألا وهي أن صـرامـة السـاميّـين لـم تدرأ عنـهم خطر الشِّـرك، إذ كـانت مطلق صورة مرسومـة أو منحوتـة كافية لتوقع بـهم في عبادة الأصنـام (1859، ص 425). وإذا كانوا قد نجوا من السقوط تحت وطأة الإغراء المستديم الذي كانت تمارسـه عليـهم الديانات الوثنيـة الـمجاورة، فما ذاك إلا
بفضل المشترع العبراني الذي بلغ أقصى درجات التشدد في تطبيق [130]
أحكام الشريعـة. ولكن، ألا يكون بعض الساميـين قد انساقوا فعلاً

---

(35) امتدح القس البرليني، ف. شلايرماخر (F. Schleiermacher) (1768 ـ 1834) المخيّلة الخلاقة عام 1799 معتبراً إياها أرفع القوى الإنسانية وأكثرها أصالة، انظر: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Ed by H. Leisegang (Leipzig: Kröner, 1924), p. 106.

هذا التأكيد هو من أهم الثوابت الرومنطيقية. انظر بهذا الخصوص: Hans Eichner, «The Rise of Modern Science and the Genesis of Romanticism,» *Publications of the Modern Language Association*, vol. 97, no. 1 (1982), pp. 17 sq.

وراء الإغراء (ص 237) المنبعث من خضم الأشكال التي تغزو العالم المنظور؟ لم يستبعد رينان هذا الاحتمال، لكنّه يعرض له من دون حماسة معتبراً أن تلك لم تكن حال الساميين الأوائل الذين حال صفاؤهم الفطري دون تدنّسهم بـ «أي خيانة» (جزء 8، ص 147)، وأن الوثنيّة الساميّة تشفّ عن «وحدانية بدائية» (1859، ص272) بدليل أن مطلق تسمية لـ «إله سامي» تشتمل على لفظة «إيل» التي يُشار بها إلى وحدة النوع. إن رينان، وإن أقرّ بوجود بعض نوازع الشِّرك لدى فئة من الساميين، لا يعزوها إلى تعدد القوى الطبيعيّة التي تُحيي آلهة الآريين وعالمهم، بل يرى فيها وجهاً من وجوه الفيض الذي يجعل من الكثرة الكونيّة مظاهر عدّة لمبدأ واحد. وما ذلك الحشد المتواتر للفظة «بعل» إلا خير برهان على حدس الساميين الغامض بقدرة إلهيّة «لا يشاطرهم إياها أحد» (ص 258 ـ 262)، فإن لاح طيف ألوهة سامية خاصة وجب التنبه إلى أن ما نتوهم فيه الألوهة ليس في حقيقة الأمر إلا مجرّد صفة من صفات الإله الأعظم الذي يهوى تضليل الباحث الفيلولوجي ليس إلا (ص 269)[36].

---

(36) حدّ رينان من تأكيداته المتعلّقة بالتوحيد البدائي لدى الساميين في الكتاب الأول من مؤلفه: **تاريخ شعب إسرائيل**: Ernest Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, 5 vols. (Paris: C. Lévy, 1887-1893).

وذلك بتأثير من ألبير ريفيل (Albert Réville) (1826 ـ 1906) الذي يستشهد بمقاطع من كتابه: Albert Réville, *Les Réligions des peuples non-civilisés*, 2 vols. (Paris: Fischbacher, 1883).

لكن القضيّة هنا أيضاً هي قضيّة تنازل بغير اقتناع. إن عماه العقائدي الظاهر في رفضه القبول بفكرة الشِّرك السامي يكتسب دلالة مميّزة بفعل إصداره «مجموعة النقوش السامية» حيث تغزر الشواهد المنقوشة على الشِّرك في العالم السامي القديم. كتب ج. دارمستيتر (J. Darmesteter) حول هذا الموضوع: «لن نتوقف عند جانب الخطورة والريبة الناجمين عن تطابق مفهوم العرق ومفهوم اللغة، فقد أظهر تطور علم النقوش السامية منذ عام 1845 أن التوحيد هو مجرّد =

[131] أمّا ما يوافينا به رينان في معرض تصويره نمط العيش اليومي للشعوب السامية فيكاد يكون مطابقاً لما أورده إدغار كينيه (1803 ـ 1875) في محاضراته التي ألقاها عام 1854 في معهد فرنسا حول «الديانة المحمدية»(37). لقد تطرّقا كلاهما إلى أثر الطبيعة الصحراوية الحاسم في تحديد سير العديد من الأمور حيث يتعذّر في ظل الظروف المناخية القاسية نشوء أي فكر سياسي، أو أي

= استثناء عند الساميين (...). وقد ضمّن رينان «مجموعة النقوش السامية» التي أنشأها بقايا وثنيّة قديمة تمّ العثور عليها في قرطاجة القديمة وفينيقيا والبلاد العربية ما قبل الإسلام (...). هذه النظريات... تهيمن على مؤلفات رينان بالكليّة» انظر: James Darmesteter, «Rapport annuel,» *Journal asiatique* (juillet-août 1893), p. 57.

بالنسبة الى «مجموعة النقوش السامية» التي اقترح رينان إنشاءها في 25 كانون الثاني/ يناير عام 1867 في أكاديمية النقوش والفنون الجميلة، وقد صدر العدد الأول منها عام 1881، انظر: المصدر نفسه، ص 74 وما يليها. كذلك: M. Vernes, «Ernest Renan,» *Revue internationale de l'enseignement*, vol. 24 (1892), pp. 387-395.

(37) Edgar Quinet, «Le Mahométisme,» dans: Edgar Quinet, *Le Christianisme et la révolution française*, corpus des œuvres de philosophie en langue française; ISSN 0765-4685 (Paris: Fayard, 1984), pp. 117-136.

كان رينان يعتبر الإسلام الديانة الأكثر رجعية بين الديانات التوحيدية الثلاث (1859، ص 422) وأنها التعبير الأصدق عن الروح السامية (ص 254). فيما خصّ انحيازه إلى اللغة العبرية مقابل العربية، انظر: Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, t. 8, p. 96 et 514.

أما في ما يتعلّق بالإسلام فإن رينان، علاوة على خطابه الشهير حول «الدين الإسلامي والعلم» (L'Islamisme et la science) ومناقشته مع جمال الدين الأفغاني التي تلت هذا الخطاب ربيع 1883 (المصدر المذكور، جزء 1، ص 945 ـ 965)، غالباً ما أظهر عنفاً بشكل لا يُصدّق. حسبنا مثالاً على ذلك تلك الملاحظة التي أوردتها هنرييت بسيكاري نقلاً عن مذكراته المدوّنة خلال مهمته في فينيقيا 1860 ـ 1861، والتي لا تزال محفوظة في أحد دفاتره المجلّدة بالأسود والمحفوظة في المكتبة الوطنية، حيث يقول: «أنا المعروف بوداعتي مع جميع الناس والذي أعاتب نفسي على عدم كرهي الشر وتعاملي معه بشيء من الكياسة، أعلن أني لست أشفق على الإسلام وأني أتمنى للإسلام الموت المخزي. أتمنى إذلاله. أجل يجب رد الشرق للمسيحية ليس من أجل مسيحيي الشرق بل لمصلحة مسيحية الغرب»، انظر: Psichari, *Renan d'après lui-même*, pp. 213-214.

انظر بخصوص الدفاتر المشار إليها ص 158، الهامش رقم 43، ص 158 من هذا الكتاب.

[132] إدارة مــدنــيـــة أو حـــربــيـــة (جــزء 8، ص 153 ـ 154)، بــل إن الاستراتيجيـة الوحيدة المتاحـة في هذا العالـم الرتيب ذي المناظر المتشابـهـة حتى التكرار هي إحاطة المتـحاربين أنفسهم بالرمال، مـما يسوقنا إلى الاستنتاج بأن فتوحات الإسلام السامي لـم تتحقّـق بفضل مهارة المسلمين القتاليـة، (ص 170؛ ص 175 ـ 176) بل بفضل براعتـهم في التخطيط لاقتناص أشخاص جُدد إلى الدعوة الجديدة.

إن الخيمة التي كانت تحمي هذه الحضارة الموحِّدة هي قلب البداوة النابض. وقد كان حتـماً عليها أن تصنع تابوت عهد متنـقل تُـخبىء فيه إلـهها غير المنظور.

كان المجتمع السامي أول عهده مجرّد قبيلة لا أثـر فيها «لأيّ مؤسّسة سياسية أو قضائيـة» (ص 153). وإذا كان كينـيه قد أكّـد أن يهوه أقام «حوله صحراء اجتماعيّة»(38)، فقد سعى رينان إلى البرهنـة على حال النقص هذه بمعاودتـه التمثّـل باللغة العبريـة التي لا تملـك منذ زمن بعيد أيّ قاعدة نحوية: يا لـها من «لغـة جميلة لا أثر في طيّاتـها لأيّ قاعدة عقليـة» (جزء 8، ص 259).

وموجز القـول إن رينـان قد قسّم العالـم المتمدّن إلى قسمين متناقضين، وأنشأ قائمـة بمواصفات كل منهمـا، لافتاً إلى أن نظام الخليّـة العائليـة لدى الآريين يختلف عنه لدى الساميـين؛ فقد أجـلّ الآريـون الـمُشرِكون الزواج الواحد والتزموا به على رغم نوازعـهم التعدديّـة، في حين مال الساميّـون الموحِّدون إلى تعدد الزيجات، مما يتعارض مع «نـمو كل ما يمكـن تسميته مجتمعاً إنسانياً» (ص 152).

---

(38) Quinet, Ibid., p. 119.

تفصح دراسات رينان الساميّة عن ازدهارِ العلوم الهندو ـ أوروبية الجديدة التي كوّنت معارفه بالعمق بحيث يستدعي فهم [133] هذه الدراسات قدرة من قبل القارئ على استطلاع عناصر الصورة التي تعكسها مرآته الآرية. ذلك أن أستاذ اللغة العبرية يكاد لا يرمي من خلال تفكيره في أسس الوحدانية الساميّة ومفاعيلها إلا إلى احتوائها، بل تذويبها في تاريخ تسجل فيه الغلبة للذهنية الآرية التي كانت مشرِكة قبل أن يؤول بها الأمر إلى التجسّد في وحدانية المسيحيين المعتدِلة[39]. لذا، يجدر بنا ألا نغفل أن رينان عندما يستنطق الوحدانية السامية يضع نصب عينيه أجوبة مبنية على مجموعة القيم المتعارف عليها في عصره بشأن التعدّدية المُشرِكة لدى الهندو ـ أوروبيين. وإذا كانت الصفحات الطويلة التي كتبها في هذا الموضوع قد أضاءت جوانب عدّة من الحوار الآريو ـ سامي في القرن التاسع عشر فذلك لأن هذا العالم قد استطاع التعبير أكثر من سواه، وعلى طريقة الرومنطيقيين، عن حال القلق الديني التي طبعت مؤلفاته رمةً والتي اختصرتها عبارة موجزة تم العثور عليها في «دفتر مذكراته الصغير»: «كل ما قمت به لا يعدو أن يكون مدفناً لائقاً لإيماني المفقود»[40].

ولم تغب الإشارة إلى الدوافع والمحفزات عن كتابه: **ذكريات**[41] (*Souvenirs*)، كما لم تخلُ منها ألوان المجاز الاستعاري

---

(39) «معتدلة»، لأنها وحدانية غير حصرية ولا متشدّدة، انظر: Renan, *Oeuvres complètes de Ernest*, 1859, pp. 250-252 et 422, et t. 4, p. 125.

بالنسبة لبيكتيه، انظر ص 221 وما يليها من هذا الكتاب.

(40) وردت في كتاب: Psichari, *Renan d'après lui-même*, p. 276.

(41) انظر على سبيل المثال، ص 125 من هذا الكتاب.

التي أضفت الحيوية على مؤلفاته في الفقه اللغوي وتاريخ أصول
[134] المسيحية، حيث يتبيّن لنا أن ما دفع برينان شأن كثيرين سواه من
بينهم بيكتيه(42) إلى العمل على تحرير المسيحية من أسْر الوحدانية
السامية إنما هو الحرص على تحقيق التماسك لنظام تراتبي يضمن
تحديد العلاقات بين الآريين والساميين. وقد رأيناه في دفاتره
التحضيرية لـ **حياة يسوع** يدوّن مقترحاته الأولية بهذا الخصوص قبل
أن يخضعها لتصنيفات جدّ متنوعة: «كان فكر يسوع يرتكز إلى
مفهوم سامٍ للألوهة لم يستمده من اليهودية قط، بل كان إبداعاً
نابعاً من روحه العظيمة. فالحقيقة هي أن يسوع لم يكن يمت إلى
اليهودية بصلة»(43).

بيد أن عمليّة الإنقاذ هذه الرامية إلى إخراج يسوع من اليهودية ما لبثت أن اتخذت مسارات أخرى، إذ أثبت رينان في مقابل اليهودية والإسلام مسيحية «دونهما تأصّلاً في السامية» (1859، ص 422) مما سيجعلها «الأقل وحدانيّة» بين الديانات الثلاث المُوحاة. وإذا كانت الديانة المسيحية قد تخطّت «كلّياً حدود الفكر السامي» (ص 440) على نحو ما حصل، فلأنها تبنّت فكر الشعوب المرتدة إليها. بمثل هذا المنطق افتتح رينان حلقته التدريسية

---

(42) انظر ص 221 وما يليها من هذا الكتاب.

(43) انظر: Prosper Alfaric, *Les Manuscrits de «la vie de Jésus» d'Ernest Renan*, publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg. Série bleue; no. 90, avec introd., notes, concordances, trois portraits et 4 fac-sim (Paris: Les Belles lettres, 1939), pp. 61-62, et 26.

العبارة الأولى مأخوذة من الدفتر الثالث، والثانية من الدفتر الثاني. قدّمت عائلة رينان هذه المخطوطات إلى المكتبة الوطنية عام 1895. للحصول على المعلومات المتعلّقة بتاريخ الدفاتر الأربعة وتسليم مذكرات رحلته إلى فينيقيا عام 1860 ـ 1861 وإقامته في فلسطين أثناء هذه الفترة، انظر: المصدر المذكور، ص 17 ـ 19.

الأولى في معهد فرنسا متوجّهاً إلى طلابه بقوله:

[135] «لم يتحقّق نصر المسيحية إلا عندما كسرت كلياً غلافها اليهودي وعادت إلى ما كانت عليه في وجدان مؤسسها الرفيع، أي إبداعاً متحرّراً من عقبات الفكر السامي الضيّق» (جزء 2، ص 332).

لقد طمح رينان إلى جلاء اللبس عن بنوّة الغرب المسيحي الذي لطالما شكا من غموض النسب جرّاء انتمائه إلى الآرية بنظامه اللغوي وإلى السامية بإيمانه الديني، فما كان منه إلا أن انضمّ إلى رأي جماعة العاملين على «أرْيَنة» المسيح بعد تحريرهم إياه من يهوديته:

«المسيحيّة يهوديّة المنبت. لكنها استطاعت مع الزمن أن تتجرّد من كل ما يربطها بهذا العرق حتى لتصدق فيها على أكثر من وجه مقولة الذين يعتبرونها ديانة «آرية بامتياز» (جزء 5، ص 1142).

وهو يسلك إلى «أرْيَنة» المسيحية طريق الإسلام مما سيتيح له التمييز يوماً بعد يوم بين المسيحية وأصولها السامية: «إن استمرار اليهودية لم يتم من خلال المسيحية بل الإسلام»(44). فعِوضاً من أن تشكّل المسيحية امتداداً لليهودية غدت منافية لها واقتصر دورها على إعطاء الجماعات المسيحية الأولى «تلك الخميرة التي خمّرت العجين» (جزء 1، ص 240).

لكن إذا كان عمل العبرانيين يتلخّص في تأدية ما أسماه رينان «خدمة سلبيّة»، فإن الإسلام في نظره قد «عاد بالضرر أكثر من بالنفع على الجنس البشري». ولم يكن، بالتالي، أمامه بدٌّ من [136]

---

(44) في الدفتر الأول (المصدر نفسه، ص 31، الهامش رقم 7).

المصـادقة على رأي الكتـاب القائلين بأن «ترقيـة المسيحيـة يكون بإبعـادها شيئاً فشيئاً عن اليهـودية إلى أن تـحتل فيها عبقريـة العرق الهندو ـ أوروبـي مرتبـة الصدارة» (جزء 1، ص 240). من هنا رأينـاه يعزّز الطابع الآري لـمشهد الأصـول الذي انطلقت منه شرارة التمدّن البشري باتباعـه تقليداً تاريخيـاً كفيـلاً بتأمين إطار جغرافي متماسك لمشروعـه. لقد جعل يتساءل عما إذا كان ينبغي اعتبار عدن في بلاد كشمير الواقعـة على مقربـة من جبال الهيمالايا، في مملكـة قديمة تعـرف بـ «الأوديانـا» أي «البـستـان» (جـزء 8، ص 566 ـ 567)[45]، مـما يُـذكّرنا بفاغنير الذي كتب في السابع من حزيران/ يونيو عام 1855 رسالـة إلى فرانز ليزت من لندن يعبّـر فيها على طريقتـه عن رأي فريق من مثـقّـفي عصره الأوروبـيين[46]:

---

(45) يناقش رينان في هذه الصفحات جغرافية الفردوس التاريخية فيحددها بمنطقة كشمير. وقد سبقه إلى ذلك ج. س. أدلونغ (J. C. Adelung) (1732 ـ 1806) انظر: G. J. Metcalf, «Adelung Discovers the Languages of Asia,» *Histoire épistémologie langage*, vol. 6, no. 2 (1984), p. 107.

أما هردر فقد جعل الفردوس في بلاد الهند، انظر: Herder, *Herders sämtliche Werke*, t. 13: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), p. 431, et 432.

(46) يكرّس الكاتب صفحات كثيرة للبرهنة على كون المسيحية في مجملها تعليماً آرياً لا علاقة له باليهودية، وذلك في ص 120 من: Emile Louis Burnouf, *La Science des réligions* (Paris: Maisonneuve et cie, 1876).

ويقول في موضع آخر: «علينا أن نبحث عن أصل ديانتنا في أشعار الفيدا لا في التوراة» (ص 217 من المصدر المذكور) غير أن فولتير (Voltaire) كان قد سبقه بقرن إلى مثل هذا القول إذ كتب في 21 كانون الأول/ ديسمبر 1775 إلى فريدريك الثاني ملك بروسيا يقول: «لقد اتضح لي أن ديانتنا المسيحية المقدسة مبنية فقط على الديانة البراهمانية القديمة». انـظر: Voltaire, *Voltaire's Correspondence. 92, September-December 1775. Letters 18512-18704. Ferney-Voltaire*, Edited by Theodore Besterman (Genève: Institut et = musée Voltaire, 1964), t. 92, lettres 18677, p. 182.

[137] «لقد توصلنا بفضل أبحاث العلوم الحديثة إلى البرهنة على أن المسيحية الخالصة ليست إلا فرعاً من البوذية الموقّرة [. . .]»(47).

إلى يسوع هذا المنعتق من اليهودية ينسب رينان وطناً مُخضوضراً هو الجليل الذي يتألّق ضاحكاً خصيباً في مقابل قطاع اليهودية المقفر الذي تكسو أرضه الصخور ولا ينبت في تربته المجدبة إلا فكر عقائدي عقيم. هناك «في ذلك الفردوس الأرضي» (جزء 4، ص 178)، تمّ قبول المسيح وفهمه. وهناك تأصّلت أولى لحظات الفكر المدعو إلى قيادة البشرية نحو التقدّم. واليوم بعد انقضاء ثمانية عشر قرناً على هذا الحدث لا يسعنا إلاّ الاعتراف لديانة يسوع بالشمول والخلود لأننا كيفما نظرنا إليها وجدنا أنها «الديانة النهائية» (جزء 4، ص 362؛ جزء 1، ص 272 وتابع).

واللافت في هذا الإطار الجغرافي المتخيّل لحياة يسوع هو إرساء رينان التوزيع الآريو ـ سامي على قاعدة التمايز الحاصل بين

= انظر أيضاً الهامش رقم 47، ص 43 من هذا الكتاب. يمكن العثور أيضاً على بعض المراجع التاريخية حول فرضية أصول المسيحية البوذية في كتاب: Henry Pinard de La Boullaye, *L'Etude comparée des réligions, essai critique*, 2 vols. (Paris: G. Beauchesne, 1922-1925), vol. 1, pp. 465-466.

(47) Richard Wagner et Franz Liszt, *Correspondance de Richard Wagner et de Franz Liszt*, Traduction de L. Schmidt et J. Lacant; avant-propos de G. Samazeuilh ([Paris]: Gallimard, 1943), p. 327.

سيخصص هـ. س. شامبرلان (H. S. Chamberlain) (1855 ـ 1927) في ما بعد صفحات طويلة لموضوع «أرْيَنة» المسيحية مما سيكسب حظوة شعبية ليسوع الآري الذي يلهب حماسة فاغنير ورفاقه في بايروت. انظر: Winfried Schüler, *Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära; Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung*, Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung; Bd. 12 (Münster: Aschendorff, 1971), pp. 275-276.

مدينة أورشليم وشمال فلسطين(48). إن المشهد الطبيعي يؤثّر حتى في اللهجات المتفرّعة من اللغة الأم مكيّفاً بالفعل عينه روح
[138] الشعوب (جزء 8، ص 95 ـ 96)، وبالتالي هو وليد التحدّد المزدوج بعاملي المكان والمناخ اللذين يرسمان التخوم الفاصلة بين الجليل واليهودية، أي بين الفردوس والصحراء. إنه لحاجز طبيعي وروحي في آن يستحيل اختراقه كما يستحيل تخطي الفرق بين الأعراق الرينانية. ثمّة «هاوية بالأحرى بين العرق السامي والعرق الآري»(49)، لذا كانت «المسيحية من ناحية من صنع الشمال وحده» (جزء 4، ص 125)، والجلجلة من الناحية الأخرى. إن اليهودية هي «أتعس بلاد العالم» لأنها تحمل وشم وحدانية مُعادية ليسوع، وأرضها أسطع دليل على ما تحمله الوحدانية المتطرّفة من خصائص بعكس أرض الجليل المفعمة فرحاً وتسامحاً والتي تُجسّد روح «الوحدانية المعتدلة أصدق تجسيد».

هذه الطريقة في إنشاء الصلة بين «قطبين نقيضين» من أجل تشكيل عالم متكامل نلحظها أيضاً في بلاد اليونان(50) بين إسبارطة وأثينا اللتين وإن كانتا في غاية التقارب تبقيان «شقيقتين متنافستين». ذلك ما كانت عليه أيضاً حال الشعب العبري عند تقاسمه أرض

---

(48) أفرد رينان عدّة صفحات لهذه المقارنة في الدفاتر الإعدادية لـ **حياة يسوع**، نشرها ب. ألفريك الذي يأتي على ذكر المقارنة بين منطقة الجليل وبلاد اليهودية وبين الديانة المسيحية والديانة اليهودية، انظر: ص 13 ـ 14، 16، 19 ـ 26 و31 من: Alfaric, *Les Manuscrits de «la vie de Jésus» d'Ernest Renan.*

(49) في الدفتر الأول، المصدر نفسه، ص 16.

(50) حول العلاقات الوثيقة التي ربطت رينان بعالم اليونان القديم، انظر: Pierre Vidal-Naquet, «Renan et le miracle grec,» dans: Pierre Vidal- Naquet, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs: Essais d'historiographie ancienne et moderne*, histoires ([Paris]: Flammarion, 1990), pp. 245-265.

فلسطين(51) وإقامته في ناحيتيْ أورشليم، أي «الوطن الحقيقي لليهودية المتصلّبة»، والجليل، «بلد الخضرة والبسمة والظلال» حيث جاء المسيح إلى خاصته فقبلته.

[139] لقد شدّد رينان في مقدّمة كتابه: **حياة يسوع** على الأهميّة القصوى لرحلته إلى بلاد فلسطين(52) بهدف وضع مؤلّفه المذكور، قائلاً:

«كان الانسجام المدهش بين النصوص والأمكنة، والتناغم الرائع بين المثال الإنجيلي وإطاره الطبيعي بمثابة وحي مُنزل، كما لو أن إنجيلاً خامساً قد انفتح أمام ناظريّ، إنجيلاً ممزّقاً، ولكنّه مقروءٌ [. . .]» (جزء 4، ص 80).

ولم تكن قراءة «هذا الإنجيل الخامس» لتصعب بالطبع على رينان الذي مكّنته مطالعته المشاهد الجغرافية المقدّسة من إبطال مفعول الزمن التاريخي. ذلك أن منطقة الجليل حافظت على نباتها وحيوانها بعكس منطقة اليهودية التي لم يفارقها طابع القحط والجفاف.

---

(51) يوضح رينان جيداً هذا الموضوع. انظر: الدفتر الثاني، ص 20 ـ 21 من:
Alfaric, Ibid.

كذلك يذهب ل. ـ أ. بورنوف في: Burnouf, *La Science des réligions,*

إلى القول إن ثمّة «عرقين» يؤلفان الشعب اليهودي: **الأول** سامي يشكل «الغالبيّة الساحقة من الشعب الإسرائيلي»، **والثاني** «أقليّة»، هي «أغلب الظن، من الآريين» الذين أقاموا في «الجليل شمالي أورشليم»، وهم «يشبهون البولونيين». لقد احتضن الجليل المسيحية التي تبسط جذورها في الزرادشتية الآرية، برأي رينان (ص 117 وص 303). انظر حول هذا الموضوع ص 212، والهامشين 15 و16، ص 212 ـ 215 من هذا الكتاب.

(52) أقام رينان فترة شهر في فلسطين في أثناء سفره إلى فينيقيا (1860 ـ 1861) في ربيع عام 1861 تحديداً.

كان ذلك عام 1861 عند حلول شهر نيسان/ أبريل بمناخه العذب اللطيف، وقد تألّقت الأزهار «في منطقة الجليل بفتنة لا نظير لها»، تلك «الأزهار التي كان يحبها يسوع ويستقي منها أروع الأمثولات والعبر»(53). ولما كان رينان شديد الشغف بالتعبير عن هذه الأجواء فقد راح يفتن «في الاستعارة مهيباً بالقارئ إلى تخيل تعاقب الفصول بكل ما تزخر به من ألوان وعطور ومشاركته متعة النظر إلى النباتات والجبال والبحيرات. لكن رينان غالباً ما كان يقرن وصفه للطبيعة والمناخ برؤية لازمنية لنفسية سكان البلاد. وإذ لم يخفَ ذلك على حفيدته هنرييت بسيكاري(54) فقد نوّهت بشغف جدّها قائلة:

[140] «أمّا بالنسبة إلى الأفراد فقد تعمّد رينان افتراضهم مماثلين لأولئك الذين عاشوا في العصور الغابرة حيث كان إذا لمح امرأة تقصد العين للاستقاء وأخرى جالسة على عتبة بيتها بلامبالاة، تهاوت في خاطره فجأة القرون الثمانية عشرة التي تفصله عن مرتا ومريم والمجدلية، فتراءين له حافيات متلفعات بغلالة من الكتان»(55).

ولما أراد أن يكون يسوع أيضاً منسجماً مع محيطه فقد «عكف على اقتباس ملامحه وطباعه من الأشخاص الذين يصادفهم على

---

(53) تعود هاتان الجملتان إلى أحد مقاطع الدفتر الأول (انظر ص 13 من: Alfaric, Ibid.

(54) أوفرسين بسيكاري (Euphrosyne Psichari)، المولودة في 30 أيلول/ سبتمبر عام 1884، والمعروفة باسم هنرييت. هي الابنة الثانية لنويمي رينان (Noémi Renan) (1862 ـ 1943)، والدها جان بسيكاري (1854 ـ 1929). توفيت عام 1972 بعد إتمامها نشر **الأعمال الكاملة** (*Oeuvres complètes*) لجدّها، في دار كالمان ليفي (Calmann-Lévy) للنشر.

(55) Psichari, *Renan d'après lui-même*, p. 196

أرض الواقع، حتى إنه لم ينزّهه عن عيوب أتباعه الذين ما زالوا حتى اليوم يتخاصمون بشدّة ويتقاذفون في أثناء شجاراتهم بالشتائم»[56].

لقد وظّف مؤلّف **حياة يسوع** في هذا الإطار الوصفي كلاً من المشهد الطبيعي وعلم النفس والجغرافيا والتاريخ لإظهار التباين بين «مذهب أهل الشمال الطبيعي ونزعة أورشليم إلى التجريد الذهني»[57].

هذا التباين يرقى إلى فجر المسيحية، وهو في أساس الثنائية الماثلة في صميم الروحانية الغربية والتي سوف تقود الحوار بين طرفي ثنائيّة العناية الإلهية كما رآه رينان في مهد الحضارة الإنسانية حيث يقترح إنشاء التوأمة بين الآريين والساميين تمهيداً لإنشاء التمييز بينهما على نحو أفضل. وكأن رينان الذي طالما شدّد على وحدة الكيان الآريو ـ سامي قد بات باستطاعته الآن أكثر من أي وقت مضى أن يستنبط معنى الانفصال من الوحدة المفترضة بينهما.

وليس أدل على هذا النموذج التطوري الذي ألهم فكر رينان وطَبَع مؤلفاته من تلك الاستعارة المستوحاة من عالم الطبيعة والنبات، إذ يقول:

«هكذا أثمرت التوراة ثمراً ليس لها لأن اليهودية لم تكن إلا [141]
نبتة العوسج التي أطلعت زهرة العرق الآري» (جزء 5، ص 1143).

لقد حلّت الاستعارة محل التصوّر المفهومي[58] في مذهب

(56) من الدفتر الثاني، ص 21 من: Alfaric, Ibid.

(57) المصدر نفسه، ص 26.

(58) في برنامج حياة رينان هذا الذي أطلق عليه عنوان: «مستقبل العلم» ورد التأكيد التالي: «يشكل الأسلوب والصياغة ثلاثة أرباع الفكرة. هذا القول ليس مغالاة كما يزعم بعض المتزمتين» انظر: Renan, *Oeuvres complètes de Ernest*, t. 3, p. 850.

رينان الذي اضطر إلى اعتماد التمثيل الحسّي لإجراء المقابلة بين العرقين المذكورين، وبالتالي، إلى عقد المماثلات تارةً على سبيل التشبيه وطوراً على سبيل المجاز الاستعاري الذي لا ينفكّ رينان يتلاعب به بغية إنشاء التسلسل في صوره. وقد عرّجنا على بعض هذه الصور، فوجدنا أنها تستمد تماسكها من شبكة الصلات التي ينسجها الكاتب بين مختلف العناصر المرئية.

لقد كان رينان يصدر من دون ريب عن اقتناع مبدئي مؤداه أن «المرء مسكون أبداً بهاجس البحث عن أصوله» (جزء 6، ص 66)، وأنه لا مندوحة للمسيحي في بحثه هذا من الاصطدام بالعنصر العبري (جزء 1، ص 909). لكن إذا كان اليهود قد أهّلوا البشرية إلى «ديانة فائقة السمو» (جزء 7، ص 823) هي ديانة الآريين فإن «الفيدا» تبقى «مفتاح أصولنا بصفتها الوحي البدائي الذي أشرق على أجدادنا الأولين، ولا يجوز أن يؤدي ارتدادنا اللاحق إلى اليهودية إلى الوقوف منه موقف اللامبالاة».

هذه السلالات الشائكة التي تجعل منا ورثة لـ «عرق موحِّد» (1859، ص 216) غريب، وفي الوقت نفسه أحفاداً لجدود مشرِكين، لا يمكنها أن تؤدي جواباً عن الأسئلة التالية: هل يمكن أن نكون ساميّين موحِّدين بالدين وآريين باللغة؟ أوَليست الصلة وثيقة بين الدين واللغة بحكم صدورهما عن نموذج واحد هو إما سامي وإما آري؟ فكيف يسعنا القبول أو التسليم، إذن، بهذا الانتماء المزدوج؟ [142]
بل كيف السبيل إلى النهوض بأعباء هذه التبعيّة المزدوجة؟

إننا نشهد بلورة هذا التوتر في كتابات رينان ولا سيما قوله:

«وحده إسرائيل من بين شعوب الشرق كلّها حظي بامتياز الكتابة للعالم بأسره. إن أشعار «الفيدا» لرائعة بكل تأكيد، إلا أن

مجموعة الأناشيد الأولى هذه على رغم صدورها عن العرق الذي ننتمي إليه، لا تستطيع أبداً أن تنوب في التعبير عن مشاعرنا الدينية عن المزامير التي هي من نظم عرق مختلف عن عرقنا كل الاختلاف» (جزء 8، ص 258، جزء 7، ص 80).

هذه النظرة المبنية على ما يشبه التوازي تتخذ صيغاً مختلفة عندما يورد رينان في سياق سلسلة من العلاقات أن اليونان المتعدّدة الآلهة كانت بالنسبة إلى الهندو ـ أوروبيين ما كان عليه إسرائيل الموحِّد بالنسبة للساميّين (1859، ص 216). كذلك عندما يعقد التوأمة بين الجليل وأثينا، من جهة، وأورشليم وإسبارطة، من جهة ثانية، معتبراً أن سقراط بمعارضته أثينا قد قام بدور مماثل لدور المسيح في أورشليم.

وقد اختتم رينان بحثه بمقاربة بين السنسكريتية والعبرية اللتين «تمتلكان كلتاهما مفتاحاً يجعلها مؤتمنة على أسرار» (جزء 8، ص 238) عائلتها اللغوية الفكرية.

من الواضح أن ما ينبض به قلب مسيحي سامي الهوى آري الانتماء هو جوهري أصيل وعرضي دخيل في آن معاً. إن الجد الذي ينتمي إلى «عرق مختلف عن عرقنا كل الاختلاف» (جزء 8، ص 258)، هو العبراني السامي الموحِّد، أي بتعبير آخر، ذلك الغريب القادم من بعيد والذي يبقى على ما تقتضي به المزامير في أساس كل ثبات. لذا رأى رينان أن من واجب المسيحي الذي يبغي الولوج إلى عمق كيانه أن يحقّق ذاته بامتصاص هذا الآخر الغريب [143] القريب في آن، والذي يكمن قربه في عين غربته تلك.

في ظل هذه الثنائية اللغوية المؤلفة من السنسكريتيّة والعبرية يتألّق الآري بـ «نظامه الماورائي» (جزء 3، ص 863) في حين

يسعى السامي إلى تخليد ذاته من خلال «قصيدة حسية عذبة». فما يغلب على اللغات السامية هو المحاكاة بواسطة الصوت المحسوس، بعكس السنسكريتيّة التي تمتلك رصيداً من الألفاظ لم يكن لها منذ البدء غير معنى مفهومي مجرّد (جزء 8، ص 740). وقد انبثقت المسيحية بفعل اقتران هذين العنصرين المتفاوتين وتأليفهما ما يشبه العهد الذي يقضي بسيطرة العقل الآري المجرّد على الحماسة السامية الدينيّة.

القضية المسيحية

«عالم وقديس» (جزء 2، ص 857). هاتان هما الصفتان اللتان تصدقان في م. لوهير مدرّس اللغة العبرية الذي كان يتماهى به الراهب الشاب في معهد القديس سولبيس. لقد كان رينان فاتناً ساحراً بقدرة كلمته، ظريفاً على طريقة عازف الناي، فناناً شاعراً. لكنّه كان في الوقت نفسه عالماً مجلّياً[59] يتوق إلى القيام بعمل فكري من
[144] شأنه أن يكشف عن الوشائج الخفية القائمة بين العلم والدين. ولا غروَ، فهو ما كان ليختار الخروج على خط بعض سابقيه، على الرغم من إعجابه الكبير بهم، إلا لأنه يُدرك تمام الإدراك أن الكنيسة الكاثوليكيّة تحظّر بعض أشكال التوفيق على هذا الصعيد:

---

(59) في ما عدا هنرييت بسيكاري (Psichari, Ibid.)، يمكن التعرّف إلى بعض جوانب شخصية رينان من خلال كتابات كل من: James George Frazer, *Sur Ernest Renan* (Paris: C. Aveline, 1923); Réville, «Ernest Renan,» pp. 220-226; Vernes, «Ernest Renan,» p. 380, et 386; James Darmesteter, «Rapport annuel,» *Journal asiatique* (juillet-août 1893), p. 38; M. Vernes, «Ernest Renan et la question réligieuse en France,» *Revue de Belgique* (1899), p. 28, et A. Dupont-Sommer, «Ernest Renan et ses voyages,» dans: *Comptes rendus de l'académie des inscriptions et belles-lettres des séances de l'année 1973* (Paris: s. n., 1974), p. 604.

«كان هردر ذلك الكاتب الألماني الذي عرفته على أفضل وجه[60]. وكانت وجهات نظره تأسرني فأقول في نفسي بحسرة كبيرة: آه لو كان بمقدوري، نظير هردر، أن أعالج هذا كله وأبقى كاهناً وواعظاً مسيحياً» (جزء 2، ص 875).

يبقى أن نعرف كيف دوّن رينان في تضاعيف مؤلفاته تحفّظاته حيال الكنيسة الكاثوليكيّة متصدّياً بعبارات جازمة لـ «المعتقد الفوقطبيعي والترّهات والمعتقدات وبعض الـحُثالات المزعجة» (جزء 5، ص 1146). لقد تجرّأ على الإنباء بأفول اليهودية وبعض أشكال المسيحية (جزء 5، ص 1146؛ جزء 6، ص 1516) من دون أن يتمنى زوال «الديانة» التي تبقى في نظر الشعوب المتحضّرة رديفة للمسيحية» (جزء 4، ص 363؛ جزء 5، ص 1145). كما أن تشديده على ضرورة الفصل التام بين «الجماعة الإكليريكية (جزء 5، ص 1145) و«المجتمع المدني» لم يحُل دون اقتناعه بأن الدين «مؤسّسة» ضرورية لـ «غذاء الروح» وتحقيق التوازن والانسجام للإنسان العادي (جزء 1، ص 280) الذي أنتجه، إذ علينا أن نتذكّر أن «اللامتناهي يتجاوزنا ويلازمنا بوصفه هاجساً يستحيل التخلّص منه» (ص 168).

لم يعد مستقبل أوروبا الديني ليُقلق رينان الذي بات مقتنعاً [145]
بأن «القرن التاسع عشر لن يشهد، على حد زعم كثيرين، نهاية ديانة يسوع»[61] (ص 171)، وأن ما سيزول من عالم الغد هي

(60) قرأ رينان كتاب **الأفكار** (*Idées...*) مترجماً من قبل كينيه (Quinet) (1827 ـ 1828) وكتاب **الشعر عند العبرانيين** (*Poésie des hébreux*)، ترجمة البارونة أ. دو كارلوفيتس (A. de Carlowitz) (1846).

(61) أستعين هنا بمقالة «تفسيرات إلى زملائي» التي نشرها رينان بعد تعليق دروسه في معهد فرنسا، انظر: «Explications à mes collègues,» dans: Renan, *Oeuvres complètes* = *de Ernest*, t. 1, pp. 143-172.

المعتقدات المتعلّقة بالظواهر الفائقة الطبيعة وليس الدين، لأنه كالحب في الخلود وقلب الإنسانية يستشعر إليه حاجة لا تقلّ ضرورة وإلحاحاً عن حاجته الفطرية إلى الشعر. كيف لا؟ و «الإنسان لا يقنع بمصير متناه». من هنا ضرورة الاحتراس من الخلط بين الخرافة والدين كما بين العقيدة المسيحية والمبدأ الديني الذي نادى به يسوع[62]. وحده هذا الأخير مؤهّل ومدعوّ للتوسع إلى ما لا نهاية بحيث ترتدي الديانة المستقبلية حتماً حلّة «هذه المسيحية المتحرّرة إذ هي وحدها خالدة وجامعة»[63] (ص 273).

[146] وإذ يروح رينان يكشّف مقترحاته يتبيّن لنا أن المواقف المتناقضة لا تخيفه ولا تهدّد تماسك نظرته. غير أنه لا يتساهل في حقيقة مفادها أن المعتقد المسيحي يفترض الوحي وبالتالي المُعجزة التي لم يتمكّن العلم حتى الآن من إثباتها، ما يعني أن «الصراع حتمي» بين المسيحية والعلم (جزء 5، ص 1144). لكن ما تراها تكون في هذه الحالة «ديانة يسوع» (جزء 4، ص 362 ـ 364) التي

= أما في ما خص ديانة يسوع، المسيحية أو مستقبل أوروبا الديني (انظر ص 130، الهامش رقم 9، من هذا الكتاب)، فإننا نطالع الآراء ذاتها في جميع المؤلفات التي ذكرناها (انظر المصدر المذكور، ص 233 ـ 281) مثل: *Vie de Jésus* ؛ *Marc-Aurèle*، و*Histoire d'Israël*

(62) بالنسبة الى موقف رينان تجاه يسوع، راجع الصفحات الجميلة التي كتبتها هنرييت بسيكاري: Psichari, *Renan d'après lui-même*, pp. 215-219.
حيث تستعيد المعنى الذي تدلّ عليه ديانة «ابن الله». لقد تساءل رينان في دفاتره: «ما معنى ابن الله في ذلك الزمن»؟ (انظر ص 4 من: Alfaric, *Les Manuscrits de «la vie de Jésus» d'Ernest Renan*),
هو الذي كان معجباً دوْماً بعظمة «هذه العلاقة بين الابن وأبيه» والتي افتقدها بفقد والده في سن الخامسة، ص 217.

(63) كتب م. دو سيرتو في آخر مقالة له حول هذه العبارة: نجد «الحب الخالص» في «المسيحية المتحررة الخالدة والشاملة التي بشر بها رينان»، انظر: Michel de Certeau, «Historicités mystiques,» *Recherches de science réligieuse*, vol. 73, no. 3 (1985), p. 337.

يراها رينان نهائية؟ بل ما يعود المقصود بلفظة «المسيحية» إذا ما تعيّن إيجاد كلمة أخرى للدلالة على «الدين»؟

المسيحية هي وليدة «الانفصال عن اليهودية» (جزء 5، ص 1142)، لكنّها أيضاً ذاكرة أوروبا لأن «أبناء عرقنا» هم الذين تعهّدوها بالرعاية والنماء (ص 1145)، فلا يسع «المفكّر الحر»، أياً يكن خياره، إلا الإقرار بأن المسيحية هي ديانة الأمم الأوروبية. وحتى لو أمكنه، بصفة فردية، أن يسلك نهجاً مستقلاً ينسجم مع قناعاته فإن التاريخ يبقى حافلاً بالمدلولات المسيحية التي يستحيل على أي كان محوها من دون أن يستبعد نفسه من هذه الحضارة:

«المسيحية هي، في الواقع، ديانة الشعوب المتحضّرة. وكل أمّة تقبلها بمعنىً مختلف تحدّده درجة ثقافتها الفكرية» (ص 1145).

إلا أن التقليد المسيحي قد نسج لها الأخلاقية الوحيدة المعطاة للإنسانية المتمدّنة. لذا يخطئ من يظن أن رينان يرغب في تقليص تأثير «مجمل الديانات الباقية في العالم حتى اليوم» (جزء 1، ص 168)، بل ما أكثر ضلالة أولئك الذين يرون أن بإمكان الثورة، كائناً ما كان نوعها، أن تمزّق تلك الروابط الدينية التي تجمع الأمم [147] الحديثة في عائلة موحّدة لأن تضامن هذه الأمم قائم على قيم فكرية وخلقية يتوهّج في صُلبها «اسم يسوع» (جزء 4، ص 364). فكما أن سقراط هو أبو الفلسفة وأرسطوطاليس واضع الفكر العلمي، كذلك المسيح هو من أسس «الديانة المُطلقة» (ص 363) عندما حدّد بصورة نهائية كيفية فهم «العبادة الخالصة».

«بهذا المعنى نحن مسيحيون، حتى عندما نفترق في جميع نقاط التقليد المسيحي السابق لنا» (ص 364).

فإذا كان بمقدور المسيحية وحدها أن تصنع ذاكرة الأمم وتنفحها بقيم خلقيّة وجمالية تبسط جذورها في سجلات الحضارة، فذلك أيضاً لأن ديانة يسوع «تحوي أسرار الغد» (جزء 1، ص 168).

كذلك يركز رينان على نقطة أخرى جوهرية في نظرته المسيحية سوى أنها مخالفة لتعليم آباء الكنيسة، ألا وهي أن المسيح لم يؤسس عقيدة، بل اقتصرت رسالته على إعداد العالم لـ «فكر جديد» (جزء 4، ص 362)، بمعنى أن نسبة العقيدية في تعليمه كانت من الضآلة بحيث لم يفكر يوماً بـ «تدوينها أو إملائها على آخرين»(64).

فإذا فهمنا المسيحية على هذا النحو لم نجد ما يسوّغ تعارضها مع الفكر العلمي وأيقننا أنها تشكّل جزءاً لا يتجزّأ منه:

[148] «بهذا المعنى يحق لي أن أعتبر، أيها الزملاء العلماء، أني باتباعي نهجاً علمياً بحتاً أخدم قضية الدين الحقيقي، وأضيف: قضية المسيحية» (جزء 1، ص 170)

بذلك يكون رينان قد اختصر سرّ ديانة يسوع بكلمتين لا غير، هما: «المستقبل» و«التقدّم»، مؤكّداً أن أوروبا ما كانت لتسهم في مجد هذا النموذج المسيحي لو لم يكن خطاب مؤسّسه «حاوياً بذور أشكال التقدّم كلها» (ص 170)، مما سيتيح له من الآن

---

(64) يقول رينان بهذا الخصوص في كتاب **حياة يسوع**: «عبثاً نبحث عن فقرة لاهوتية في الإنجيل، لأننا لن نجدها مطلقاً». انظر: ص 364 من: Renan, *Oeuvres complètes de Ernest*, t. 4: *Vie de Jésus*.

وفي **مذكراته** المتعلّقة بـ «حياة يسوع» نقرأ ما يلي: «كان إيماني بشخصية يسوع السامية، وهو روح هذا الكتاب، مصدر قوتي في نضالي ضد اللاهوت. لقد كان يسوع معلمي على الدوام» (المصدر المذكور، جزء 2، ص 876).

فصاعداً أن يرى في العلم ثُنائياً[65] من الروابط الاجتماعية التي تشملها دينامية العناية الإلهيّة الهادفة إلى صنع المستقبل الوحيد المعقول للحضارة الغربية.

وقد رأينا موريس فيرن (Maurice Vernes) (1845 ـ 1923) يُشيد بذكرى رينان في سياق دراسته التحليلية لآثاره الصادرة سنة موته بالذات، مُبيّناً إلى أي مدى «استطاع أن يستعيد يسوعاً ممكناً ومسيحية ممكنة»[66]. كما ذكّر بقوله إنه كان حرياً بالمسيحيين [149] الأذكياء «أن يشكروه» بدل أن يرشقوه بالحجارة.

لقد سلك رينان طريق العقلانية المسيحية المجرّدة من كل اعتقاد بالمعجزات والأباطيل وسوى ذلك من التقويات المتزمّتة التي تشكّل بالنسبة إليه هي الأخرى إنكاراً لديانة المسيح، فما كان منه إلا أن عزل المسيح عن مسيرة التاريخ اعترافاً منه بقامته الاستثنائية

(65) كان رينان قد قرأ في معهد القديس سولبيس كتاب نيقولا وايزمان (Nicholas Nicholas Patrick Wiseman, *Twelve Lectures* : واضع كتاب (1865 ـ 1802) Wiseman) *on the Connexion between Science and Revealed Religion*, 2 vols., Delivered in Rome by Nicholas Wiseman (London: J. Booker, 1836).

وتأثّر برئيس أساقفة ويستمنستر هذا الذي أصبح كاردينالاً عام 1850. يطالعنا في هذه المقالات التي تبحث في العلاقة بين الدين والعلم (الطبعة الأولى وهي بالفرنسية عام 1837، بروكسيل، 1840) عدد من الموضوعات التي يعالجها رينان بإسهاب مواظباً على الاستشهاد بوايزمان (المصدر نفسه، جزء 8، ص 46، 55، 57، 96، 211، 222، 538 و559)، ومنها: أهمية التوفيق بين العلم والدين، جمود اللغات السامية (المصدر المذكور، ص 65 ـ 67)، الوشائج اللغوية (المصدر المذكور، ص 154 - 159). في ما يتعلّق بالتشابه بين رينان ووايزمان. انظر: J. Pommier, «Etudes de l'éditeur sur les conférences de N. Wiseman,» *Cahies renaniens*, vol. 5 (1972), pp. 75 - 81.

(66) Vernes, «Ernest Renan,» p. 403.

كان م. فرن رئيس مجلة *Revue de l'histoire des réligions* التي تأسست عام 1880، كان يعلّم «ديانات الشعوب السامية» في الفرع الخامس من «كلية العلوم الدينية» التي أنشأت عام 1886 في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا.

وموقعه المحوري في تاريخ الإنسانية المتدرّجة في مراقي الحضارة والتمدّن تمهيداً لإرساء الحدث المسيحاني على «فيلولوجيا» علمية يستحيل دحضها[67]. بذلك تمكّن من تأسيس تضامن شاءه موضوعيّاً بين حقيقة مسيحية متطهّرة من رواسب الماضي، وأخرى مطابقة للواقع تحتمل البرهان. وهو ما كانت الروح العلمية في القرن التاسع عشر تطمح إلى بلوغه وإحكام السيطرة عليه.

كذلك بات بإمكان رينان أن يضمّ العقل الموروث من فلسفة الأنوار إلى الحقيقة المُشعّة في الإنجيل، مما يُفسّر اعتماده نظام الإسناد المزدوج لكتابة تاريخ الإنسانية السائرة على خط الحضارة من دون تقاعس أو تردد. لكن هذه الحضارة التي يصحّ نعتها بالفرادة نظراً إلى تحدّدها بمستقبل دائم التطوّر والنمو، تمتلك ذاكرة مزدوجة، نصفها الأول آري، والآخر سامي.

لن يتغافل رينان عن هذه الحقيقة إطلاقاً، بل إنه في كتابه: **تاريخ شعب إسرائيل** الذي فرغ من تأليفه في 24 تشرين الأول/ أكتوبر عام 1891، أي قبل نحو سنة من وفاته، يطالعنا برمزين تصويريين، أحدهما عبارة عن «جذع يابس» (جزء 6، ص 1513) [150]
يمثّل ما آلت إليه اليهودية، والثاني عبارة عن «غصن مزهر» يُجسّد المسيحية. ولم يكن ذلك إلاّ امتداداً لما سبق أن أورده في مؤلّف له بعنوان: **مارك أوريل**[68]، حيث أقام «الغصنَ الآري» في

---

(67) G. Pflug, «Ernest Renan und die deutsche Philologie,» *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, II. *Philologie et herméneutique au XIXe siècle*, II, éd. établie par M. Bollack, H. Wismann et T. Lindken (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), pp. 160-161.

(68) لتحليل المسألة الدينية في الجمهورية الثالثة في كتاب: **مارك أوريل** (*Marc-Aurèle*)، انظر: L. Rétat, «Renan entre révolution et république: Coïncidence ou malentendu?,» *Commentaire*, vol. 39 (1987), pp. 592 sq.

الوسط بين «جذع يهودي أولي» (جزء 5، ص 1145) أطلق عليه اسم العوسج (ص 1143) نظراً إلى طابعه البرّي المتوحّش، و«زهرة» المسيحية المتفتّحة، مما يحملنا على الاستنتاج بأن التحوّل المخطط له من قِبل العناية الإلهيّة قد تحقّق بفضل دينامية «العرق الآري» التاريخية دون سواها. أفلا يكون تعلّق رينان البالغ بالمسيحية نتيجة تماهيه بأجداده السالتيين والجرمان[69] الذين ساهموا بدورهم في تطوّر هذه الديانة؟ لقد عبّر عن حقيقة موقفه من هذا الموضوع من دون أدنى التباس في خطبته التأبينيّة التي شيّع بها إرنست هافيه[70] (Ernest Havet) (1813 ـ 1889) ليلة عيد الميلاد سنة 1889، إذ قال:

«لقد وضعنا في المسيحية أفضل ما فيها. لذا كانت تطولنا في العمق وكان علينا بالتالي ألا نعمل على تدميرها. المسيحية [151] هي، بتعبير ما، صنيعتنا [. . .]. إنها نحن بالذات، وأكثر ما نحبّ فيها ذواتنا. إن ينابيعنا الخضراء وسنديان غاباتنا وصخورنا كلّها شاركت في صنعها» (جزء 2، ص 1129).

ثم أضاف أن النماذج المسلكية التي تُميّز المسيحية كالمحبة والعطف قد جاءتها من تصرفات أجدادنا الوثنيّين أكثر مما حملها

(69) بالنسبة الى الأنساب المتخيَّلة، يكشّف رينان مماثلاته عندما يطيب له أن يقارب بين سكان مقاطعة بريطانيا حيث أمضى طفولته وبين العبرانيين القدماء. كذلك عندما يقارن بين بعض الأساطير التلمودية وفولكلور مقاطعة بريطانيا، على نحو ما أوردته مخطوطات المكتبة الوطنية تحت رقم (NAF 11.479, fol. 417-418). انظر: René M. Galand, *L'Ame celtique de Renan* (New Haven: Yale University Press; Paris: Presses universitaires de France, 1959), pp. 52-53.

(70) إ. هافيه (E. Havet) (1813 ـ 1889) الذي درّس مادة البلاغة اللاتينية في معهد فرنسا من عام 1854 إلى 1885 هو مؤلف: Ernest Havet, *Le Christianisme et ses origines*, 4 vols. (Paris: Michel-Lévy frères, 1871-1884).

إليـها «داوود الأنانـي وياهو السفاح».

ثـمّة مأساة سلاليـة، إذاً، تدور فصـولـها بين العرقين الآري والسامي، ذينّك التوأمين الأوّليْن[71] اللذين أمعنت عوامل الزمان والمكان في الفصل بينهما. وإذا كان رينـان وفريق من معاصريه قد عملـوا كلّ بطريقـته الخاصـة على إيجاد حلّ مسيحي لـها يرسو على فكرة العنايـة الإلـهيّـة، فقد رأينا رينـان يوفّـق، من جهته، بين الجد الآري بحسب اللغة ونظيـره السامي الذي كان من حيث لا يدري في أساس إيمان العالم الحديث بإسباغه عليهـما طائفـة من الخصائص المميزة التي لا تشكّـل ثُنائيّـات بالمعنـى الحصري، بل تحتمل التوزيع على قائمتين مستقلتين في إطار جدول جامع يُظهر لنا الخصائص الآريـة بالتوازي مع الخصائص الساميـة. فإذا ما استُدرجنا تلقائياً إلى المقارنة بينهـما ألفينا الأولى تتفوّق على الثانية حيناً، وتعارضها حيناً آخر، كما قد يتعـدى بها الأمر ذلك إلى حد احتوائها أحياناً أو ربما استكمالهـا في أفضل الأحوال.

إنّـا لنذكر بعضـاً من نماذج الحضـارة هذه في كتابات رينـان حيث تتضـافر عناصـر اللغـة والعرق والدين والمشهـد الطبيعـي لتؤدي دوراً حاسـماً. مع الإشارة إلى أن هذا التقسيم الثـنائي يتسع ليشمل أيضاً الظاهـرات الحضـاريـة الأخرى كالماورائيّـات الـمجرّدة والشعـر
[152] الـحسّـي والعقـل العلمـي والشعـور الدينـي والفلسفـة والموسيقـى والعائلـة والقبيلـة، فضـلاً عن التنظيـم السياسـي بكل مقتضـياته وحياة التشرّد في الصحـراء.

وليس يفوتـنا ارتباط اللوحـة الرينـانيـة التي يُـحييهـا الثُنـائـي الآريو ـ سامي بالنظـرة التطوّريـة التي يـطيـب لرينـان إلـقاؤها على

(71) انظر ص 131 من هذا الكتاب.

تاريخ البشرية[72] المدهش، فيخلص إلى قناعة مؤدّاها أن تطوّر المسيحية يقضي «بأرْيَنة» ديانة يسوع أيضاً لتحريرها من سمات النقص الفادح التي أورثتها إياها السامية. وهو لا يجد إلى مثل هذه العملية التاريخية المزدوجة سبيلاً أفضل من عزل الشعب العبري وإقصائه إلى زمن لا تاريخ له، بل إلى حقبة اللاهوت الجامد، بحيث يجوز القول إن إسرائيل يمارس دوراً لازمنياً بقدر ما يواظب على الشهادة إلى ما لا نهاية لمسيرته في الزمن، وبالتالي للتطوّر المؤمّل أبداً من جهة المسيحية.

هكذا حصر رينان العرق «الموحِّد» (1859، ص 216) في إطار لوحة سكونية جامدة، ومضى ينسج على طريقته الخاصة رواية شعب متجمّد يستمدّ لحمته لا من نظامه اللغوي فحسب، بل أيضاً من علاقات تاريخه المقدّس الذي لا يفتأ يهيب بإسرائيل خدمة الاختيار الذي رسمته له العناية الإلهيّة.

من رينان إلى ريشار سيمون

ثمّة معلّم عظيم كان يُدرّس العلوم التوراتية. معلّم وصفه رينان بالعبقري المدهش [الذي] «شيّد بلمح البصر صرح العلم [153] على أسس لا تتزعزع»[73]. إنه ريشار سيمون الذي أعرب رينان في معرض ثنائه عليه عن أسفه الشديد للنسيان الذي غمره به بوسويه وخلفاؤه على مدى أجيال.

---

(72) انظر «مفهوم التطور، مثال الخطاب الريناني» في: Y. Conry, «Le Concept de «développement», modèle du discours renanien,» *Etudes renaniennes*, vol. 29 (1976), pp. 27-32.

(73) انظر «التفسير التوراتي والروح الفرنسية» في: Ernest Renan, «L'Exégèse biblique et l'esprit français,» *Revue des deux mondes*, vol. 60, no. 6 (1865), p. 240.

لـم يقتصر فضل ريشار سيمون[74] على إصداره كتاب: **التاريخ النقدي للعـهد القديـم** (1678) إذ إنه لـم يتوانَ عن زيارة بعض الأمـاكن التي تُعينـه على التمرّس في استنبـاط بعض العناصر الإثنيـة لتصرّفـات اليهـود التقليـديـة[75]. وقُيّـض له في أثنـاء إقامتـه فيـها أن يراقب المشاعر الـدينيـة عـن كثب لـدى الـجماعـات الـيهـوديـة الـمعاصـرة لـه وألـوان الممارسات المحلّيـة والصيـغ النوعيـة المعتمـدة في إجراء الطقوس، فضلاً عن الاختلافـات العديدة في وتيـرة الصـلاة من جمـاعـة إلى أخرى كما هي الحال بين إيطاليا وألمـانيا وإسبانيـا وتركيـا.

لقد سعـى ريشار سيمون جاهـداً إلى فهـم خصـائص الديانـة اليهـوديـة[76]. ومن أعمالـه بـهذا الخصـوص ترجمتـه من الإيطاليـة لـكتـاب: **الاحـتـفـالات والـعـادات الـمـنـتـشرة الـيوم بـيـن الـيـهـود** (*Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui; parmi les juifs*)، لـمؤلّـفه الـحـاخـام لـيون دو مـوديـن[77] (Léon de Modène)
[154] (1571 ـ 1648) الذي وطّـأ له بقولـه:

(74) انظر ص 72 وما يليها من هذا الكتاب، كذلك الهوامش التي تبيّن مؤلفاته.

(75) انظر «أبحاث جديدة حول التاريخ في فرنسا والمنهج الإثني عند كل من كلود غيـشـار وريـشـار سيـمـون وكـلـود فـلـوري»، مـقـالـة فـي: A. Van Gennep, «Nouvelles recherches sur l'histoire en France de la méthode ethnographique. Claude Richard, Richard Simon, Claude Fleury,» *Revue de l'histoire des réligions*, vol. 82, no. 2 (1920), pp.150-158.

(76) انـظـر «الـنـظـرة إلى اليهـود واليهـوديـة في أعـمـال ريـشـار سيـمـون»، مـقـالـة فـي: Myriam Yardeni, «La Vision des juifs et du judaïsme dans l'œuvre de Richard Simon,» *Revue des études juives*, vol. 129, nos. 2-3-4 (1970), pp. 180-187.

(77) نُشر هذا الكتاب في باريس سنة 1637 وفي مدينة البندقية سنة 1638. لكنّ الطبعة الأولى لريشار سيمون تعود إلى سنة 1674، وقد صدرت عن دار نشر لوي بيلان (Louis Billaine) في باريس. أما في ما خصّ ليون دو مودين فقد ظهر مؤخراً كتاب يقدّم لأول مرة سيرة حياته كاملة بعنوان: *Hayyei Yehudah* (1648) يعود تاريخ كتابته إلى ما بين =

«طالما أن المسيحية مستمدّة من اليهودية، فلا شك في أن مطالعة هذا الكتيّب ستساعد كثيراً على فهم العهد الجديد نظراً إلى تطابقه مع العهد القديم وارتباطه به. إن كون مؤلّفو العهد الجديد من اليهود يجعل فهمه متعذّراً خارج إطار اليهودية. كذلك فإن قسماً من احتفالاتنا وأعيادنا الطقسية مأخوذ من اليهود، والتعليم يكاد يكون نفسه في الديانتين. أما في ما خصّ الأخلاق والعوائد، فكتاب الوصايا العشر مشترك بيننا، وكذلك فكرة المطهر [. . .]»(78).

لكن «الأوراتوري» سيمون لم يقتصر على إظهار نقاط التلاقي بين الديانتين المذكورتين، بل راح يعمل، من دون أن يغفل أهداف مسيحيته، على إحصاء النصوص والمظاهر السلوكية التي من شأنها إلقاء الضوء على الديانة العبرية في العهد القديم، كما سعى إلى فهم العادات اليهودية مستعيناً بالمقولات الدينية الخاصة بجماعة الملتزمين بها. وإذا به يخرج من تأملاته النقدية في العهد القديم ومن أبحاثه الإثنية في بلاد الاحتفالات الربانية بفكرة مؤداها أن الشعب اليهودي لم يعد مجرّد شاهد لاهوتي ينحصر دوره بالحفاظ على القيم السالفة، بل جماعة بشرية حيّة انبعثت من ديانة متحجّرة.

= سنتي 1617 و1648 وقد تمّت ترجمته إلى الإنجليزية بعنوان: Leone Modena, *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian rabbi: Leon Modena's Life of Judah*, Translated and Edited by Mark R. Cohen; with Introductory Essays by Mark R. Cohen... [et al.]; and Historical notes by Howard E. Adelman and Benjamin C. I. Ravid (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1988).

(78) انظر التوطئة، الفقرة الخامسة من: Richard Simon, *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les juifs*, traduits de l'italien de Léon de Modène, Rabin de Venise (Paris: Louis Billaine, 1674).

والحق أن نظرة سيمون كانت من اليقظة والرهافة بحيث أشعرتنا بدبيب الحياة في أوصال الجماعات اليهودية، إذ أظهرتها قادرة على التحوّل وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان. ولما لم تعد [155] حقيقة هذا الشعب تتلخّص في تأدية شهادة كان ولا يزال جوهرها السامي يفلت من قبضة الزمن العابر، فقد استطاع سيمون أن يستشرف له بُعداً آخر، إذ سعى إلى فهمه عبر حركيته معتبراً أنه إذا كان لليهود تاريخ قبل مجيء المسيح فهذا التاريخ لم يتوقف بعد إطلالة العهد الجديد حيث يفرض التقويم الزمني الناتج من الحدث المسيحاني قاعدة مُشتركة يخضع لها اليهود أسوة بسائر الشعوب(79).

لقد لفت جاك لوبران إلى هذا الوجه من مؤلّفات سيمون الذي أتاحت قدرته الوصفية «فهم اليهود لا كشهود لاهوتيّين أو علامات خالدة للعقاب الإلهي، بل كشعب يمتلك حضارة خاصة به وقد بقي حيّاً ونظّم نفسه في مجموعات على مرّ الحقبات التاريخية. كذلك تطرّق لوبران إلى مقارنة سيمون بين طقوس اليهود وأعيادهم، من جهة، وتلك الخاصة بالمسيحيين، من جهة ثانية(80)، لافتاً إلى أن ظروف عصر سيمون الثقافية قد حالت دون تنفيذ برنامجه الذي يقضي بتطبيق قواعد المقارنة التاريخية والعرقية على مختلف أشكال الوحي الكتابي والوحدانية الغربيّة.

---

(79) Yardeni, «La Vision des juifs et du judaïsme dans l'œuvre de Richard Simon,» pp. 192 sq.

(80) J. Le Brun, «Entre la perpétuité et la demonstratio evangelica,» *Leibniz à Paris: 1672-1676: Symposion de la G. W. Leibniz Gesellschaft, Hannover, et du centre national de la recherche scientifique, Paris, à Chantilly, France, du 14 au 18 november [sic] 1976*, Studia leibnitiana. Supplementa; 17-18, 2 vols. (Wiesbaden: F. Steiner, 1978), vol. 2, pp. 8-9.

لقد جاءت أجوبة سيمون جريئة وحاسمة على الأسئلة الجديدة التي أسفرت عنها دراسته لبعض الأمور غير المرتقبة، مما خوّله الإسهام من دون الخروج على خط الكتاب المقدّس الذي تأمر به الكنيسة في إيجاد روابط جديدة بين الإيمان والتنقيب العلمي[81]، بين الدين وعلوم العصر، بين الحقيقة الموحاة [156] والممارسة التاريخية للجماعات الدينية.

وعندما جاء رينان بعد قرنين من الزمن يقرأ كتابات سيمون شعر أنها تُلبّي حاجات الفكر المعاصر، لا بل اعتبرها تأسيسيّة، ومضى يكتب في ضوء العلوم الهندو ـ أوروبيّة تاريخ شعب إسرائيل بصيغة مسيحية صرف.

---

(81) ألقى ج. لو بران مؤخراً محاضرة حول هذا الموضوع في جامعة لييج بعنوان: J. Le Brun, «Critique biblique et esprit moderne à la fin du XVIIe siècle,» dans: *L'Histoire aujourd'hui. Nouveaux objets. Nouvelles méthodes* (Liège: Faculté de philosophie et lettres, 1982), pp. 11 sq.

في خطر الكلمات الـــمُلتبسة

(ف. ماكس موللر)

ولد فريدريخ ماكس موللر في مدينة ديسّو (Dessau) سنة 1823، وهي السنة نفسها التي شهدت ولادة إرنست رينان. ثم انتقل عند بلوغه السادسة والعشرين إلى مدينة أوكسفورد حيث أقام حتى وفاته سنة 1900. والجدير بالذكر أن الملكة فيكتوريا قد أرسلت إلى أرملة هذا العلاّمة الشهير تعازيها بفقده معربة عن تعاطفها معها.

كان ماكس موللر مفتوناً باللغة السنسكريتيّة وكل ما يمت إليها بصلة، فانصرف إلى متابعة محاضرات فرانز بوب (Franz Bopp) في برلين سنة 1844 قبل أن يقصد في العام التالي باريس ويتتلمذ على أوجين بورنوف[1] (Eugène Burnouf). ولم يلبث أن نال جائزة

---

(1) انظر ص 130، الهامش رقم 8 من هذا الكتاب. أورد هـ. ج. كليمكايت (H. J. Klimkeit) حديثاً عناوين بعض الدراسات المفيدة عن ماكس موللر في بحثه: H. J. Klimkeit, «Müller, F. Max,» in: M. Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion* (New York-Londres: Macmillan, 1987), vol. 10, pp. 153-154; R. M. Dorson, «The =

فولني (Volney) سنة 1849 تقديراً له على رسالته في الفيلولوجيا المقارنة حيث عالج موضوع اللغات الهندو ـ أوروبيّة في علاقتها مع بدايات الحضارة(2).

[158] كانت مؤلّفات موللر تضاهي مؤلّفات رينان رواجاً وأهميّة(3). وقد لبث هذان العالمان طوال ربع قرن يقلّبان

Eclipse of Solar Mythology,» in: T. A. Sebeok, ed., *Myth. A Symposium* (1955) = (Londres-Bloomington (Indiana): Indiana University Press, 1965), pp. 25-63; M. Detienne, «Mito e linguaggio. Da Max Müller a Claude Lévi-Strauss,» in: *Il mito. Guida storica e critica* (Rome-Bari: Laterza, 1975), pp. 1-21; Frank M. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981), pp. 104-115, and J. Leopold, «Friedrich Max Müller and the Question of the Early Indo-Europeans (1847-1851),» *Etudes interethniques*, vol. 7 (1984), pp. 21-32.

(2) عنوان هذه الدراسة: F. Max Müller, *Comparative Philology of the Indo-European Languages, in its Bearing on the Early Civilisation of Mankind*, manuscrit aux archives de l'institut de France (1849), 153 pages.

يمكن العودة إلى هذا النص الذي لم يحظَ بالنشر، بل ظلّ مخطوطة في سجلات المؤسّسة الفرنسية (Archives de l'institut de France)، (انظر ص 210، الهامش رقم 14 من هذا الكتاب).

(3) ساهم رينان في هذا الانتشار عندما تولّت زوجته بناء على طلبه ترجمة كتابات ماكس موللر. انظر: Ernest Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, éd. définitive établie par Henriette Psichari, 10 vols. (Paris: Calmann-Lévy, 1948-1961), t. 10: *Correspondance: 1845-1892*, pp. 214, et 225,

التي نشرتها دوران (Durand) عام 1859 وأعادت إصدارها منشورات ج. بيرو (G. Perrot) *Essais sur la mythologie comparée*، باريس 1872. بالنسبة الى قبول مؤلفات ماكس موللر في الوسط الأدبي وبخاصة كتابات أحد أتباعه ج. و. كوكس (G. W. Cox) (1827 ـ 1898) التي تصرّف مالارميه (Mallarmé) (1842 ـ 1898) بترجمتها مكيّفاً إياها على هواه. انظر الكتاب الذي أصدره حديثاً ص 144 ـ 146، 344 ـ 346، 359 ـ 360، 404 ـ 405، 451 ـ 453، 462 ـ 463، 471 وص 552 من: Bertrand Marchal, *La Réligion de Mallarmé: Poésie, mythologie et réligion* ([Paris]: J. Corti, 1988).

المفاهيم المتعلّقة بالعرقين الآري والسامي، لكننا رأيناهما على أثر أحداث سنة 1870 يهيبان بقرّائهما إلى ضرورة التحلّي بالروية والحذر بعدما قيّض لهما أن يختبرا فجأة، ضمن نطاق الفيلولوجيا المقارنة التي ساهما في تطوّرها إلى حدّ بعيد، ما قد يؤول إليه التطرّق إلى مواضيع عنصرية من نتائج غير متوقعة(4).

على أن الملامح المشتركة بين هذين الرجلين لا تعني توافقهما على كل الأمور، لا بل إنها كانت أعجز من أن تحجب التباين الحاصل في وجهات نظرهما. فماكس موللر مثلاً لا يوافق [159]
رينان رأيه القائل بوجود غريزة دينيّة فطرية خاصة بالساميين. من هنا بدأ حملته الكلاميّة ضد «الديانة التوحيدية الساميّة»(5) مذكّراً منذ اللحظة الأولى برأي زميله الفرنسي حول هذا الموضوع.

---

(4) Ernest Renan, «Des Services rendus aux sciences historiques par la philologie,» (1878), dans: Renan, Ibid., t. 8, pp. 1230-1231; Friedrich Max Müller, «Inaugural Lecture. On the Results of the Science of Language Delivered before the Imperial University of Strasburg, the 23rd of May, 1872,» in: Friedrich Max Müller, *Chips from a German Workshop*, 4 vols., New Edition (London: Longmans, 1894-1895), vol. 3: *Essays on Language and Literature*, 1898, p. 187.

كان هذان الرجلان يأملان بتطور العلوم يوماً، مما سيتيح إرساء مفهوم العرق على قاعدة أفضل: Renan, Ibid., t. 3, pp. 722-723.

(ورد ذكره في الصفحة 146 من هذا الكتاب)؛ انظر: Friedrich Max Müller, «On the Classification of Mankind by Language or by Blood,» (1891), in: Müller: Ibid., vol. 1: *Recent Essays and Addresses*, pp. 232-233 et 241, et «Inaugural Lecture. On the Results of the Science of Language Delivered before the Imperial University of Strasburg, the 23rd of May, 1872,» p. 187.

(5) «التوحيد السامي» (Le Monothéisme sémitique) (1860) هو عنوان الفصل الذي ينتقد فيه ماكس موللر بحث رينان (*Jounal asiatique*, 1859)، صدر في كتاب: Friedrich Max Müller, *Essais sur l'histoire des réligions*, ouvrage traduit de l'anglais par George Harris (Paris: Didier, 1872), pp. 464-514.

كان رينان، على ما ذكرنا في الفصل السابق، يعتبر العبرانيّين شعباً خارج الزمان والمكان أناخته لغته إلى مصير لا أفق له، وأن ابتكاره الوحدانية لا يشبه ابتكار اليونان للفلسفة في شيء. وقد جاء إنكاره هذا نتيجة رفضه المسبق فكرة تفوّق الساميين على سائر الشعوب بالموهبة والذكاء. ولما استحال في نظره أن يكون مفهوم الله الواحد لدى الساميين نتيجة جهد إنساني أو تفكير ديني، فقد نسبه إلى غريزة فطرية دينيّة شبيهة بتلك التي تحكّمت بنشأة اللغة[6].

أمّا ماكس موللر فقد لفت في معرض رفضه آراء رينان إلى أن الغرائز الفطرية الحقيقيّة ثابتة لا تتغيّر، ملمّحاً إلى ذلك بقوله: «إنه ليستحيل على الأسماك أن تطير كما يستحيل على الهررة أن تلتقط الضفادع»[7]، فلو كان ثمة غريزة فطرية لوجب أن تبقى راسخة ثابتة. لكن الواقع غير ذلك، فقد عرفت الديانة التوحيدية اليهودية أزمنة صعبة مظلمة عندما عمد اليهود إلى تشييد هياكل
لآلهة غريبة. ولنفرض أن التوحيد كان حقاً أهلية محصورة [160]
بالساميّين فكيف أمكن للآريين الأصليين واليونان والرومان أن يرتدّوا ويصبحوا رسل المسيح الموحّد، لذا فضّل ماكس موللر على النظرية الرينانيّة نظريته الخاصة في منشأ الألوهة. ولئن كانت المفاهيم المعتمدة من قبل مدرسة الميثولوجيا المقارنة التي أطلقها ماكس موللر قد تعرّضت لحملة انتقادات واسعة[8] لقد ظلت حتى

---

(6) المصدر نفسه، ص 474 ـ 475. شاهد يفتقر إلى إحالة ويقتضي العودة، كما في سائر الفصول، إلى الصفحات الخاصة بالمقتطفات السابقة.

(7) المصدر نفسه، ص 477.

(8) يوضح م. موص (M. Mauss) (1873 ـ 1950) عام 1899 انتقادات المدرسة الأنثروبولوجية: Marcel Mauss, «La Mythologie comparée selon Max Müller,» (1899), dans: Marcel Mauss, *Oeuvres. 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*, présentation de Victor Karady (Paris: Editions de minuit, 1969), pp. 273-275.

منتصف القرن العشرين تحظى، مع بعض التعديلات، بتأييد كثيرين.

التسميات الإلـهيّة

يروي ماكس موللر في أثناء تتبعه التطوّر التاريخي لفكرة الله كيف سلك هذا المفهوم طريقه إلى قلوب البشر منذ أقدم العصور: لقد شكّل «الوحي الأولي»(9) بداية كل شيء يوم خلق الله العالم، إذ وضع في آدم «حدس» الألوهة لحظة نفخ فيه نسمة الحياة. هذا «الحدس الفطري» وليد فعل الخلق، «لم يكن في ذاته توحيدياً ولا تعدّدياً، وإن يكن في ما بعد قد احتمل الصفتين معاً بحسب التعبير المعتمد للدلالة عليه في اللغات البشرية». وإذا كانت هذه الشعلة الأولية، المنزلة من إله الخلق الأوحد قد تسمّت بأسماء مختلفة ومتنوّعة، فقد جاز الافتراض القائل بتفرّع الألسنة منذ اللحظة التي أودع الله فيها الإنسان الأول حدس الألوهة. هذه الصلة الأولية بين الألوهة واللغة هي التي أفسحت في المجال أمام [161] أبحاث علم اللغة الجديد الذي كان ماكس موللر يخطط ليصبح سيده بلا منازع كما يشير إليه قوله: «إن تاريخ الدين هو، بمعنى ما، تاريخ اللغة»(10).

ولـمّا كان تعدّد الألسنة يوجب تنوّع التسميات الإلهية بحكم اختصاص كل ناحية بلفظ لا تشاركها فيه أخرى، فقد اقتضى اللفت إلى أن جوهر القضية هو عدم المس بالحقيقة الكتابية التي تؤكد أن

---

(9) Müller, *Essais sur l'histoire des réligions*, pp. 478-479.

(10) Friedrich Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1863*, 2 vols., traduit de l'anglais par M. Georges Harris et M. Georges Perrot (Paris: A. Durand et Pedone-Lauriel, 1867-1868), vol. 2, p. 161.

الله كشف منذ البدء عن ذاته بالصورة نفسها لـ «جميع أجداد الجنس البشري»[11]. هذا هو المبدأ الأساسي الذي يطالب ماكس موللر قرّاءه بالإذعان له كيما يتسنّى لهم «فهـم ما يلزم عنه من أمـور». لذا راح في معرض تحليله ألفاظ اللغة يسوق إلينا الحلول تلو الحلول. بيد أن ما يستوقفه عموماً هو الآتي: إذا كانت اللغات الساميّة أكثر ضحالة من لغات العائلة الآرية، فكيف أمكن لمثل هذا الشحّ أن يصبّ في مصلحتها؟

الواقع أن اللفظة الساميّة تحظى بسبب وضوح جذرها بجسم مرئي شفاف يخوّلها المحافظة على مدلولها الحقيقي كاملاً ويدرأ عنها، بالتالي، كل التباس. مثالنا على ذلك المفردات الدالة على «الفجر»[12] أو على «الخيمة السماوية» في اللهجة السامية، والتي تفرض مدلولاً هو من الموضوعيّة والوضوح بحيث يستحيل عندما يُقصد بها الاسم الإلهي أن يضلّ القارئ فيحسب السماء الساطعة إلهاً أو يخلط بين الفجر والآلهة الوثنية. ذلك أن المفردات السامية لا تنطبق إلا على أشياء مرئية ومادية ولا تتحمّل أي معنى فوقطبيعي.

[162] لكن الأمر مختلف تماماً بالنسبة إلى المفردات الآرية التي يصعب الكشف عن جذورها بسبب تراكم حشود الاشتقاقات عليها من بادئات ولاحقات، مما يجعل جسمها غير واضح بذاته ولا صالح للدلالة على أي شيء. لكنّنا وإن كنا لا نشك في كون المفردات الآرية تنعم بمزيد من الطلاقة والجاذبية، وأن غناها يغري الخيال ويحفزه على الإبداع، نلفت إلى أن ههنا بالضبط يكمن خطر الإبهام والخطأ.

(11) Müller, *Essais sur l'histoire des réligions*, p. 495.

(12) المصدر نفسه، ص 488.

لم يطرح إغراء الكلمات يوماً مشكلة على السامي كي يعمل على مقاومتها ومقاومة تأثيراتها الأسطورية، فالواقع أن «الأسماء التي كان يبتهل بها إلى الله لم تكن قادرة على تضليله بطبيعتها الملتبسة»(13).

ومع ذلك، فقد كان يحصل للساميين أن ينزلقوا إلى عبادة الأوثان في كل مرة تتحوّل «الصفة» إلى «موصوف»، فيختلط عليهم الأمر بين الصفة الإلـهيّة المفردة والشخص الذي تجري نسبتها إليه، وتتحول الأسماء المختلفة التي تصب باتجاه كائن واحد إلى تسميات موزّعة على كائنات عدّة. وذلك بخلاف اليهود الذين حافظوا على فكرة الإلـه الواحد «من دون منازع»، فكانوا «إذا انزلقوا إلى عبادة الأوثان»، شعروا لتوّهم بالذنب وطفقوا يتألمون لخيانتهم.

أما الآريون فينظرون، من جهتهم، إلى التعبير اللغوي نظرتهم إلى خطر مقيم وشَرَك غادر. فإذا أخذنا الشمس(14) على سبيل المثال أدركنا أن إشعاعها العظيم يحيي ويخيف في آن. ولما كانت تسميتها الآرية تفتقر إلى صفاء اللفظة الساميّة ووضوحها، فقد نتج [163]
من ذلك عدد من التسميات المختصّة بالدلالة على الجوانب المختلفة لهذا الكوكب بحيث صارت الأسماء نفسها مكائد والتسميات مسمّيات. فهل عجب بعدها، بالتالي، أن نرى مجرّد نيّر بسيط يجسّد الكائن الأسمى وعين العالم العادلة وقدرة الخلق الجامعة في آن، ثم أن تتطوّر قدرة هذا الكوكب الشخصية حتى ليغدو بإمكانه أن يمنح الشفاء ويجود بالسماح متناسياً ما أُعطي له وحده أن يراه؟

---

(13) المصدر نفسه، ص 498.

(14) Friedrich Max Müller, *Origine et développement de la réligion étudiés à la lumière des réligions de l'Inde, leçons faites à Westminster Abbey*, traduites de l'anglais par J. Darmesteter (Paris: Reinwald, 1879), pp. 241 sq.

هكذا أمكن أن يقود العجز عن تحديد جذر إحدى الألفاظ إلى تحوّل أحد الحدوسات الأولية إلى إله شمسي. وقد استطاع ماكس موللر المتضلّع في اللغة السنسكريتية أن يقتنص من الأناشيد الفيدية مثل هذا التحوّل في الرؤية من ظاهرة طبيعية إلى صورة إله ميثولوجي، مما يتيح لنا الاستنتاج بأنه ما من مفردة لغوية إلا وتنطوي على اشتقاق ميثولوجي محتمل، وما من اسم ولا صفة إلا وبوسعهما أن يقدما شكلاً لإله ما. لقد كانت إيوس (Eos) تعني الفجر قبل أن تصبح إلهة طلوع الفجر. كذلك زوس (Zeus) أو جوبيتير - ديوس (Dyaus) بالسنسكريتية - الدال على كبير الآلهة، كانت كلها قديماً أسماء نكرة للسماء المتوهّجة. لذا كانت اللغات الآرية الغنيّة بالاستعارات، عموماً، والسنسكريتيّة خصوصاً، لهجات محلّية قابلة لنسج ما لا يُحصى من الأساطير. والواقع أنه يكفي أن تتحوّل إحدى الكلمات إلى استعارة ويعصى معناها على الفهم حتى يتهدّدنا خطر الوقوع في الميثولوجيا. ذلك ما حدا ماكس موللر في أمثولته الثامنة المخصّصة لدراسة «الاستعارة» على القول:

«في كل مرّة نستعمل كلمة سبق استعمالها بصيغة المجاز الاستعاري من دون أن نُكوّن فكرة واضحة عن مراحل تدرّجها من المدلول الأصلي إلى المعنى المجازي نواجه خطر الميثولوجيا. وفي
[164] كل مرّة نتناسى هذه المراحل ونستبدل بها مراحل مصطنعة، نلج إلى عالم الميثولوجيا، أي، إذا صحّ التعبير، نواجه مرضاً لغوياً [...]»[15].

إن نسيان آليّة الاستعارة والتسرّع في تشخيص أحد المظاهر

(15) Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1863*, vol. 2, p. 79.

الطبيعية كليهما ناتجان من صفاقة الألفاظ الآرية نظراً إلى الغموض الذي يلفّ جذورها والذي من شأنه أن يستثير الخيال ويحفّزه على الابتكار. فإذا ما ابتُليَت إحدى اللغات بمثل هذا المرض صارت مصدراً للميثولوجيا[16]. لكن ماكس موللر يوصي بعدم الخلط بين الدين والميثولوجيا كما بين «الجسم السليم» و«الجسم المريض». ذلك أن الميثولوجيا التي تبقى قوية الحضور حتى عند القدماء تفترض «ديانة صحيحة»، وإلاّ فكيف استطاع اليونانيون أن يتخيّلوا كثرة الآلهة قبل أن يحدسوا بالألوهة؟ إن الوثنيّة تفترض إسباغ الصفة الإلهيّة على "كائن لا يستحقّها». وعليه، فالاعتقاد بأن «الشمس هي الله» لا يمكنه أن يلخص فكرة الألوهة السابقة لهذه العبارة بالطبع.

أما إذا كانت الميثولوجيا قد غزت ديانة الأقدمين وكادت تخنقها بأصناف التراكمات والحشود اللفظية فهي لم تحل دون تبيّن الجذع الأساسي الذي تتحلّق حوله وتنمو لأنها لا تقوى من دونه حتى على [165]
مواصلة عيشها الطفيلي. ولطالما أخطأنا باعتبارنا هذا الأخير دليل حيوية قائمة بذاتها»[17].

لقد عجزت الميثولوجيا على أنواعها عن استئصال هذا «الجذع الأساسي» الذي «نسميه الدين»، وليس يخفى على ماكس موللر أنّ هذا الأخير محفور في قلب الإنسان مهما بلغ من التوحّش. وهو لما

---

(16) المصدر نفسه، ص 147 ـ 148. حول ردات فعل فرانسيس غالتون (F. Galton) (1822-1911) على نظريات فكر موللر الميثولوجي، يقدم ج. شلانغر (J. Schlanger) آراءه بشأن مسائل الفكر الشفوي في حالتي النطق والصمت، في بحث بعنوان: J. Schlanger, «Dire et connaître,» dans: *De La Métaphysique à la rhétorique: Essais à la mémoire de Chaïm Perelman, avec un inédit sur la logique*, faculté de philosophie et lettres. Université libre de Bruxelles; 99, rassemblés par Michel Meyer (Bruxelles: Ed. de l'université de Bruxelles, 1986), pp. 95-101.

(17) Müller, Ibid., vol. 2, p. 149.

كان راغباً في الإضاءة على هذا الحدس الأولي الذي لا ينضب فقد عكف على توضيح المشاهد الدينية الخاصة بالعالم الإنساني انطلاقاً من اقتناعه الحميم بوجود ذلك «الكائن العليم القوي الأبدي ضابط العالم». هكذا أحكم موللر الصلة بين «علم اللغة» و«علم الدين»[(18)] ومضى يواصل بحثه.

كان موللر مولعاً بتقصي أصل الأديان[(19)]، وقد طرح ديانة ثالثة مركبة أسماها: الواحدية التي تجمع بين الوحدانية والتعددية، زاعماً أنها وحدها الديانة الأصليّة. بين التعدّدية المشركة التي تقول بعبادة «آلهة كثيرة تؤلف جمهورية برئاسة إله أسمى»[(20)]، والوحدانية التي تدعو إلى السجود لإله واحد رافضة كل ما عداه، تنهض الديانة
[166] الواحدية التي تمثل حالة التديّن الأولى حيث «يستقطب كلٌّ إله عند ابتهال البشر إليه صفات الكائن الأسمى مجتمعة»[(21)]. هذا الإله المُختار الذي يملك منفرداً لفترة من الزمن لا يلبث أن يخلفه إله آخر يتم اختياره في اللحظة اللاحقة، وهكذا دواليك. إلا أن فكرة

(18) حول كتاب موللر، **علم الديانة**: Friedrich Max Müller, *La Science de la réligion*, traduit de l'anglais par H. Dietz (Paris: Germer-Baillière, 1873).
انظر ص 200 من هذا الكتاب. انظر أيضاً: Kurt R. Jankowsky, «F. Max Müller and the Development of Linguistic Science,» *Historiographia Linguistica*, vol. 6, no. 3 (1979), pp. 346-347.

(19) انظر: «Lettre addressée par M. le professeur Max Müller d'Oxford au président du congrès international d'histoire des réligions réunis à Paris le 3 septembre 1900,» dans: *Actes du premier congrès international d'histoire des réligions, Paris, 1900* (Paris: Leroux, 1901).

(20) Müller, *Origine et développement de la réligion étudiés à la lumière des réligions de l'Inde, leçons faites à Westminster Abbey*, p. 261.

(21) المصدر نفسه، ص 255. انظر أيضاً: Friedrich Max Müller, *Three Lectures on the Vedânta Philosophy, Delivered at the Royal Institution in March, 1894* (London and New York; Longmans, Green and Co., 1894), pp. 27-29.

المداورة هذه بين الآلـهة تقوم على الربط بين الوحي والحدس الإلـهي الواحدي، ما يعني أن هناك حدساً واحداً أصلياً لا يَـني ينعكس كل مرة في مرآة شعب مختلف وألفـاظ لغة مـميـزة متيحاً للألـوهة أن تتجلّى في أشكال متتالية متحوّلة على الدوام.

لقد اكتسبت المسيحيّة طابع التعددية الإلهية منذ أن عمد رينان إلى تطعيمها بالآريـة، في حين سيعمل بيكتيـه على تطـعيم الآريين بالتوحيد السامي ليجعل منهم مسيحيّين مُتفوّقين. أمّا ماكس موللر المناهض لنظرية «الغريزة التوحيدية»، بالمفهوم السامي، فقد افترض ديانة واحـدية جامعة تنبعث يوم أوحى الله بذاته عن طريق الخلق للبشر بـحسب الرواية التوراتية. هذا الحدس الأولي الذي يسمّـيه «الواحدية» يسلك طريق اللفظ متجهاً نحو أشكال من التديّن تتراوح ما بين توحيد وشرك تعدّدي تبعاً لأنماط التسميات المعطاة لها على التوالي. هكذا نجح العبرانيون بفضل الفقر اللفظي الواضح في لغتهم في التخلّص من السحر المحيط بأسماء الآلـهة المتكثرين وما ينذر به من مخاطر. ولما كانت الأسطورة تستمدّ جوهرها من معجم ملتبس ولغة تتقاذفها الصور والأخيلة على غير هدى فقد خضع الآريّون طويلاً للميثولوجيا، تلك «الآفة الموروثة من العصور القديمة» والتي تُعزى، في نظره، إلى «مرض اللغة نفسها»(22).

علم استراتيجي

[167] لا بد لمن يقرأ كتابات ماكس موللر من أن يقف بمواجهة خيارات هذا الباحث الفكريـة الذي يعمد إلى تحديد منهجه انطلاقاً

---

(22) Friedrich Max Müller, *La Science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1861*, traduit de l'anglais, avec autorisation de l'auteur, par George Harris et Georges Perrot, 3e édition, revue et augmentée sur la 8e édition anglaise (Paris: Durand et Pedone-Lauriel, 1876), p. 12.

من افتراضاته اللاهوتية[23]. تشهد على ذلك مجادلته تشارلز داروين[24] (Charles Darwin) (1809 ـ 1882) والشروحات التي وافى بها قرّاءه الكُثُر حول الأسباب التي دعته إلى تصنيف الفيلولوجيا الجديدة بين علوم الطبيعة، فضلاً عن ذكره المصادر المعتمدة في سياق بحثه والدوافع المسيحيّة التي شجعته على اتباع النهج المقارِن. وقد أعرب عن أمله في توسيع هذه الطريقة حتى تشمل علم الديانات الذي يمكن أن يتخذ عند الحاجة منحىً نضالياً.

رأينا ماكس موللر يتقفّى أثر الألفاظ لإنجاز بحثه، وهو ما كان ليتمنّى بلوغ «جذور التعبير الإنساني»[25] إلا لتضمنها «العناصر الأساسية للديانات كلها». إن تطوّر اللغة يتطابق في رأيه تماماً مع تجلّيات «فكرة حدس الألوهة». وهذا الرابط المميّز بين اللغة والاعتقاد الديني يمكن التحقّق منه في اعتقاده عندما نقرّ بوجود علاقة مشابهة بين الديانة التي تعكس فرادة كل شخص، من جهة، «ولغته الأم»[26]، من جهة ثانية.

[168] كذلك نتبيّن مفهوم ماكس موللر لعلم اللغة من خلال جدله مع داروين[27] الذي يفترض رواسب وجذوراً لغوية مشتركة بين

---

(23) Jankowsky, «F. Max Müller and the Development of Linguistic Science,» pp. 346-347.

(24) Yvette Conry, *L'Introduction du darwinisme en France au XIXe siècle*, l'histoire des sciences. Textes et études (Paris: J. Vrin, 1974).

خصص كونري لدراسة اللغة والتعبير اللغوي الفصل الثالث من أطروحة الدكتوراه التي تمت مناقشتها عام 1972 في جامعة السوربون (ص 91 ـ 107)، والصفحات 101 ـ 106 موجّهة إلى ماكس موللر.

(25) انظر ص 5 ـ 7 من المقدمة في: Müller, *Essais sur l'histoire des religions.*

(26) المصدر نفسه، ص 33 ـ 34 من المقدمة.

(27) انظر: Friedrich Max Müller, «La Philosophie du langage d'après =

الإنسان والحيوان حيث نراه يلحّ على أهمّية «الفترة الجذرية»(28). في تلك الآونة تحديداً ظهرت «جذور» اللغة التي هي «أقدم شاهد على طبيعتنا الناطقة»، ومنذ تلك الحقبة «الجذرية» ارتفع حاجز منيع بين الإنسان والحيوان، كما ظهرت «في عمق اللغة عناصر إنسانيّة في غاية البساطة هي عبارة عن خلايا صوتية حقيقية درجنا على تسميتها «الجذور»(29). وهكذا حلّت مرة أخرى محل السؤال القديم المتعلّق بأصل اللغة مسألة جديدة هي مسألة أصل الجذور»(30).

[169] عارض ماكس موللر بصورة قاطعة فكرة التطبيق اللغوي لنظرية داروين التي تدعو إلى اعتبار الإنسان «حفيداً لأحد الحيوانات

= Darwin,» *La Revue politique et littéraire*, 2e série, vol. 5 (t. 12 de la collection) (juillet-décembre 1873), en cinq livraisons, pp. 244-253, 291-295, 340-347, 442-448, et 483-490.

(28) المصدر نفسه، ص 347.

(29) تألفت الجمعية اللسانية في باريس عام 1865، وقد تمت الموافقة على نظامها بموجب القرار الوزاري المؤرخ في 8 آذار/ مارس عام 1866. وقد نصّت الفقرة الثانية من هذا النظام: «على أن الجمعية لا تقبل أي خبر يتطرق الى أصل اللغة أو نشوء لغة كونية»، انظر: *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, vol. 1 (1871), p. III.

حول هذه الجمعية، انظر: J. Vendryes, «Première société linguistique. La Société de linguistique de Paris,» *Orbis, bulletin international de documentation linguistique* (Louvain), vol. 4, no. 1 (1955), pp. 7-21.

انظر في الوقت الحاضر: Sylvain Auroux, «La Première société de linguistique - Paris 1837?,» *Historiographia Linguistica*, vol. 3, no. 3 (1983), pp. 241-265.

(30) المصدر نفسه، ص 443، حيث يوضح ماكس موللر: «نعرف اليوم أن عدد الجذور غير محدّد وأن عدد الجذور الأساسية في كل لغة يناهز الألف». حول استعمال مفهوم «الجذر» عند أ. شلايخر (1821 ـ 1868) وماكس موللر، انظر: C. Porset, «L'Idée et la racine,» *Revue des sciences humaines*, Lille III, (مجلّد مخصص لدراسة: *Mythe de l'origine des langues*, sous la dir. de J.- C. Chevalier et de A. Nicolas, pp. 185-204).

البكم»[31]، إذ ليس ما يؤكّد أن زقزقة العصفور وضُغاب الأرنب سيتطوّران يومًا ليشكلا لغة واضحة. فقد تكرّس الانفصال بين الحيوان والإنسان بفعل ظهور جذور اللغة التي أنشأت بينهما سدوداً منيعة و«هاوية يستحيل ردمها»[32]، وستبقى زقزقة بعيدة كل البعد عن اللغة كما يفهمها ماكس موللر حتى ولو بلغ بها الأمر حد محاكاة الكلام الإنساني كما هي الحال بالنسبة إلى البـبغاء.

ولما كان «علم اللغة» الذي أسسه ماكس موللر يمارس دوراً دقيقاً في إنشاء التمييز بين العالم الانساني وما عداه، فقد كان من الطبيعي أن يطالِب له بموقع استراتيجي بين علوم عصره. إنه الوقت الملائم للتذكير بأن منهجية هذا العلم الذي يفضّل موللر تسميته «الفيلولوجيا المقارنة» يجب أن تكون هي عينها قد حققت نجاحاً ملحوظاً في علوم النبات والتشريح وطبقات الأرض (الجيولوجيا) حيث أثبت التصنيف والمقارنة فاعليتهما بتمكينهما هذه العلوم من إحراز تقدم باهر. لقد أتاحت لنا العلوم الطبيعية فهم المبادئ التي يقوم عليها نظام العالم المادي بعدما كان القدماء يرون فيه مجرّد
وهم أو تراقص ذرّات. من هنا اقتناعنا «بأن ما يطالعنا في عالم [170]
الحيوان هما عين التنظيم والقصد اللذين نجدهما في عالم النباتات المتنوع إلى ما لا نهاية، وسائر عوالم الطبيعة. [...] ثمة سلّم يتدرّج على نحوٍ غير ملحوظ خفية من النّقاعيّات إلى الإنسان ملك

---

(31) المصدر نفسه، ص 489. كذلك ص 341 و343 للإحالات اللاحقة.

(32) انظر ص 16 وما يليها من: Müller, *La Science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1861.*

موللر هو أحد ورثة نظريات هردر حول نشأة اللغة انظر: Edward Sapir, «Herder's 'Ursprung Sprache',» *Historiographia Linguistica*, vol. 11, no. 3 (1984), pp. 387-388.

الخليقة... الأشياء كلها تعكس فكراً واحداً مبدعاً. إنها صنيعة إله يملك حكمة لامتناهية»(33).

وعندما ينظر ماكس موللر إلى الفيلولوجيا المقارنة بمقياس العلوم المتطورة لا يملك إلا إبداء عجبه من عدم إدراج هذا العلم الذي تخفى صرامته على كثير من الأنظار إلى جانب علم النبات والجيولوجيا وعلم التشريح وفروع أخرى كثيرة من العلوم الطبيعيّة. وهو لا يكاد يعزو النقص الظاهر في قائمة علوم عصره إلى الإغفال وسوء الفهم حتى يسارع إلى جلاء الغموض مذكراً بأن المعارف الإنسانية تنقسم بحسب موضوعاتها إلى فئتين، هما: «العلوم الطبيعة والعلوم التاريخيّة، فالأولى تعالج أعمال الله، والثانية أعمال الإنسان»(34).

[171] فاذا كنا لا نعترف لدراسة التعبير اللغوي بصفة علمية تضعها على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية فذلك، بكل بساطة، لأننا «لم نفهم بعد معنى تسمية الفيلولوجيا المقارنة»، إذ تحضرنا «الفيلولوجيا

---

(33) المصدر نفسه، ص 19.

(34) المصدر نفسه، ص 22 وما يليها. حول «الفيلولوجيا المقارنة» المرادفة «العلم اللغة»، انظر: Lucien Adam, «Les Classifications de la linguistique,» *Revue de linguistique et de philologie comparée*, vol. 14 (1881),

وبخاصة في الجزء الثاني بعنوان: «هل علم اللسانيات علم طبيعي أم تاريخي؟» (La Linguistique est-elle une science naturelle ou une science historique)، ص 373 - 395 من المصدر المذكور، فضلاً عن مسائل أخرى تتصل بهذا الجدل كما تطور في حينه. حول وضع العلوم اللغوية في فرنسا خلال سنوات 1870، انظر: Gabriel Bergounioux, «La Science du langage en France de 1870 à 1885: Du Marché civil au marché étatique,» *Langue française*, no. 63 (1984),

عنوان هذا العدد: *Vers une histoire sociale de linguistique*, sous la dir. de J. - C. Chevalier et P. Encrevé, pp. 7-40.

بالمعنى العادي»، فعندما تعالج هذه الفيلولوجيا القديمة اللغات والآداب الكلاسيكيّة أو الشرقيّة تكون جزءاً من العلوم التاريخيّة بالفعل. لكن الرهان مختلف بالنسبة إلى ماكس موللر حيث المطلوب جعل اللغة موضوعَ علم. نعني «اللغة لا الألسنة»، وذلك بغية اكتشاف الروابط بين نظام الفكر والإبداع اللغوي، بل التعرّف أيضاً إلى «أصل هذه الروابط وطبيعتها وقوانينها».

إن الخدمات الجليلة التي أسدتها المنهجيات الحديثة المعتمدة في العلوم الطبيعية إلى تاريخ الإنسانية كانت كفيلة بأن تنفح ماكس موللر بالتفاؤل بهذا الخصوص. كذلك رينان، من جهته، لم يتوانَ عن مشاركة معلّم أوكسفورد حبوره على رغم خلافه معه حول أكثر من قضيّة. فقد راح يثني في رسالة له مفتوحة إلى مارسلين برتيلو تم نشرها في تشرين الأول/أكتوبر سنة 1863 على النجاحات الأخيرة التي حقّقتها كل من الفيلولوجيا والميثولوجيا المقارنة، قائلاً:

«في ما يتعلّق بعرقنا، على وجه الخصوص، لقد غدونا طبعاً قادرين بفضل دقّة أبحاث كل من كوهن وماكس موللر وبيكتيه وبريال، على معرفة الآريين الأوائل [...] قبل أن يتفرّقوا في بقاع الأرض أكثر من معرفتنا لبعض المجتمعات الحالية في أفريقيا أو آسيا الوسطى»(35).

[172] لقد بات جميع الباحثين مقتنعين أن فاعلية مناهجهم المقارِنة، وإن لم تُتِح لهم بلوغ أصول الإنسانيّة، قد مكّنتهم من بلوغ المراحل الزمنية السابقة لتلك التي كشفت عنها أقدم الوثائق المكتوبة. لذا

(35) انظر: «Les Sciences de la nature et les sciences historiques. Lettre à M. Marcellin Berthelot,» (1863), dans: Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, t. 1, p. 635, et t. 8, pp. 587-588.

يأمل رينان أن يوضح لبرتيلو «المستوى» الذي ينبغي أن تحرص عليه هذه العلوم:

«هكذا ترقى بنا الفيلولوجيا والميثولوجيا المقارنة إلى ما هو أبعد من النصوص التاريخيّة حتى لنكاد نلامس أصول الوعي البشري. فإذا اعتمدنا الترتيب الزمني في تنظيم العلوم وجب أن نجعل موقع هذين العلمين بين علمي التاريخ والجيولوجيا»[36].

في غمرة هذا السباق نحو الأصول يعمد ماكس موللر في درسه الأول إلى تحديد وجهة بحثه الفيلولوجي بعيداً عن كل لبس بقوله:

«[...] إننا ندخل في دائرة جديدة من المعارف حيث الخاص الفردي تابع للعام الكلي، والأحداث خاضعة للقوانين: أي إننا نكتشف الفكر الذي ينتظم مظاهر الطبيعة بأسرها وينطلق بها نحو غاية مرسومة وبتعبير آخر، نرى أشعّة الفكر الإلهي تنير ظلمة الخواء المادي» [37].

هذا التوافق بين البرنامج العلمي والجهد اللاهوتي الرامي إلى الكشف عن الجانب الإلهي في كل شيء هو ما كان ماكس موللر يأمل في تطبيقه على الأبحاث الفيلولوجية الجديدة التي أرادها أن تعمل استناداً إلى المناهج التصنيفية والمقارِنة على إبراز وحدة التدبير [173] الإلهي الذي يقبض على الكثرة الناجمة عن تنوّع الأحداث الظاهرة. وبعبارة أوضح، يجب أن تسهم الفيلولوجيا والميثولوجيا المقارنتين في الكشف عن التدبير الإلهي القائم في الطبيعة منذ بدء الزمن، وذلك من خلال الكشف عن الدلالات المضمرة في الأساطير

---

(36) المصدر نفسه، ص 636.

(37) Müller, *La Science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1861*, p. 17.

والديانات، ولا سيما الديانة المسيحية التي تحظى بمكانة لا تُضاهى.

تُظهر النوايا اللاهوتيّة التي تتسلّط على منهجيّة ماكس موللر أن نهجه المقارن يشبه في سيره آلة لتبديل زمن التاريخ[38] أو إلغائه وفق مقتضى الحال، فهو لا يُخفي نيته الدفاعيّة عن الديانة المسيحية عندما يرغب في الكشف عن حقيقة مفادها أن ما تتضمنه الديانات دونما استثناء وما تعبّر عنه اللغات الإنسانيّة المتعدّدة إنما هو الحدس نفسه والوحي نفسه والحقيقة الإلهيّة نفسها. الا أن هذا البُعد المسيحي في مؤلّفاته يتّخذ منحى نضالياً عندما يوجّه نصائحه إلى المُبشّرين الذين يحصل أن يخلّوا باللياقة أحياناً لدى توجههم إلى الوثنيين، وهذا ما يشجبه موللر بقوله:

«إننا نشفق على الرجل الأعمى منذ ولادته ولا نغضب عليه [...] لنثبت أن ديانتنا هي الوحيدة الحقيقيّة. وليس من الضروري بالتأكيد أن نصرّ على اعتبار كل أشكال الاعتقاد الأخرى نسيجاً من المغالطات»[39].

[174] لقد كان حريّاً بالمُبشّرين أن يشدّدوا على التشابه بين المعتقدات والعبادات بدلاً من إدانة الفروقات التي تفصل بينها. هذه الطريقة البرغماتيّة العملانية المستوحاة من «علم الديانة» الجديد تمكّننا من أن نكتشف بصورة أفضل بعض نقاط الالتقاء أو قبساً من

---

(38) فضلاً عن ذلك، يلاحظ ماكس موللر أن المقارنة تستمد أصولها من ممارسة عريقة لـ «اللاهوت مقارن» التزمت به المسيحية منذ نشأتها حيال اليهودية (المصدر نفسه، ص 30). انظر أيضاً: Philippe Borgeaud, «Le Problème du comparatisme en histoire des réligions,» *Revue européenne des sciences sociales: Cahiers Vilfredo Pareto*, vol. 24, no. 72 (1986), pp. 59-75.

(39) Müller, *Essais sur l'histoire des réligions*, p. 80.

ذلك النور الحقيقي الذي ما زال قابلاً للاضطرام أو مذبحاً يمكن تكريسه للإلـه الحقيقي»[40].

لقد ناضل ماكس موللر كثيراً في سبيل حمل كثيرين على الاعتراف بـ «المكانة الشرعيّة لديانات أولئك الذين نسمّيهم غير متحضّرين»[41]، لكن منطقه المسيحي كان يدفعه إلى الجهر بملء اليقين والثبات بسمو المسيحيّة الفائق «على سائر الديانات»[42]، لا بل إن هذه القناعة الراسخة تبدو بعض ركائز علمه عندما يوضح دور الدراسات المقارنة في مجال الاعتقادات الدينية بقوله:

«سيحدّد هذا العلم أخيراً مكانة المسيحيّة الحقيقيّة بين ديانات العالم[43]، وسيجعلنا نفهم المعنى العميق والحقيقي للعبارة الآتية: [175]

---

(40) المصدر نفسه، ص 24 من المقدمة. وقد أورد موللر في حواشي كتابه أقوال هندي مرتد تؤكد هذا المنحى.

(41) «Lettre addressée par M. le professeur Max Müller d'Oxford au président du congrès international d'histoire des réligions réunis à Paris le 3 septembre 1900,» dans: *Actes du premier congrés international d'histoire des réligions, Paris, 1900*, p. 34.

يذكّر أ. ريفيل أن مطالبة موللر بهذه «المكانة الشرعية» لم تكن مقبولة في الأوساط الجامعية المسيحية، انظر: Albert Réville, *Revue de l'histoire des réligions*, vol. 24, no. 2 (1891), pp. 104-105.

(42) انظر ص 25 من مقدمة: Müller, Ibid.

(43) في **قاموس الديانات** (*Dictionnaire des réligions*) الذي أصدرته عام 1984 دار نشر P. U. F.، كتب المونسنيور بول بوبار (Paul Poupard)، المدير المسؤول عن أعمال النشر في المقدمة مستشهداً بالمجمع الفاتيكاني الثاني في ما خصّ هذا النوع من «العلاقات بين الكنيسة والديانات غير المسيحية»، انظر: ص 5 من: *Dictionnaire des réligions*, dir. de la publ. Paul Poupard, 2e éd. corr (Paris: Presses universitaires de France, [1984]).

كذلك في مقالة «المسيح والديانة» حيث يركّز ي. راغان (Y. Raguin) على مكانة المسيح المميزة في مقابل مؤسسي الديانات الأخرى (ص 286 من المصدر المذكور). حول تحليل استراتيجية هذا القاموس الدفاعية والهجومية، انظر: Jacques Le Brun, «Un =

«لـمّا بلغ ملء الزمن»، كما سيظهر لنا قدرة الله التي لم تكفّ يوماً عن توجيه الإنسانيّة في سيرها اللاواعي نحو المسيحيّة»[44].

لقد كان ماكس موللر تلميذاً وفياً للقديس أوغسطين، لذا أحب أن يستشهد بعبارة مأثورة لهذا الأب الذي أعلن أن المسيحيّة هي بكل بساطة اسم «الديانة الحقيقيّة»، تلك التي كانت معروفة عند الأقدمين والتي لم تغب قط «منذ خلق الجنس البشري»[45].

والناظر إلى «علوم الديانات» في القرن التاسع عشر يجد أنها، في قسم منها على الأقل، علوم مقدّسة على مستوى التصميم والتطبيق على السواء. ولأنها وريثة ماضٍ لا يزال قريب العهد فقد ظل التدبير الإلـهي العظيم يتنفس في حناياها مثلما تجلّى في أولى أيام البشرية التوراتية.

وكما أثبت ماكس موللر استمرارية الحدس الإلهي كذلك أكّد على وحدة الجنس البشري وإمكان قيام نشاط روحي متساوٍ لدى جميع أعضائه في كل زمان ومكان. وباختصار، فحيثما سُمع صوت إنشاد بشري موقّع أصرّ ماكس موللر على أن يلتقط فيه «شرارة» المسيحية.

«Dictionnaire des réligions»?,» *Revue de synthèse*, 3e série, vol. 115 (1984), pp. = 343-351.

(44) انظر ص 21 من مقدمة: Müller, Ibid.

(45) Augustin (Saint), *Sancti Aureli Augustini Retractationum libri duo*, Corpus scriptorium Ecclesiasticorum Latinorum; 36, Recensuit et commentario critico instruxit Pius Knoll (Vindobonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1902), p. 58, and Müller, Ibid., pp. VII-VIII, et 80.

دعوة الآريين التوحيدية

(أ. بيكتيه)

تكرّس مذهب النشوء والارتقاء مع صدور كتاب تشارلز داروين (Darwin) **أصل الأنواع** (*Origine de espèces*) سنة 1859، بالتزامن مع مؤلّف آخر ضخم لأدولف بيكتيه في علم الإحاثة اللغوية (1799 ـ 1875) بعنوان: **منابت الهندو ـ أوروبيين أو الآريون الأوائل**.

كان بيكتيه ينتمي إلى إحدى العائلات الكالفينيّة المرموقة في مدينة جنيف، وقد أقدم بوب (Bopp) سنة 1838 بوحي من كتاباته على إدماج فرع الدراسات السالتيّة بأبحاثه في النحو المقارن[1].

---

(1) اعتمد بوب دراسة من وضع بيكتيه نُشرت عام 1837 (انظر لاحقاً الهامش رقم 6). انظر حول هذا الموضوع: François Bopp, *Grammaire comparée des langues indo-européennes comprenant le sanscrit, le zend, l'arménien, le grec, le latin, le lithuanien, l'ancien slave, le gothique et l'allemand*, 5 vols., trad. sur la seconde édition par M. Michel Bréal (Paris: Imprimerie impériale, 1866-1874), vol. 1, p. XLVII.

وهـي كتابات من التنوّع بحيث تعكس على أتـم وجـه حياة الشغف العلمي التي جعلت هذا الباحث يتقلّـب بين مختلف فروع العلم والمعرفـة، بدءاً بعلم الحساب، وانتهاء بعلم الجماليـة التي درّسها في جامعـة جنيف[2] ردحاً من الزمن، مروراً بكل من الأدب والتاريخ الطبيعي والفلسفة وعلم القذائف.

[178] تتلمذ بيكتيـه لأرباب الرومانسيّـة في أوروبا. وقد تـحمّس منذ خريف عـام 1820 في أثنـاء إقامتـه في باريس[3] لأفكـار فيكتـور كوزان (Victor Cousin) (1792 ـ 1869) التي بلغـت من الجرأة حدّاً دفع بلجنة التعليم الرسمي[4] إلى إصدار قرار يحظّر على هذا الأخير مـواصلة محاضراتـه. عندها فكّر بيكتيـه بتأسيس **المجلّة الفلسفيّـة** مع

---

(2) حول فترة تدريسه القصيرة في جامعة جنيف، انظر ص 251 ـ 255 وص 120 ـ 124 من الملحقات في: Charles Borgeaud, *Histoire de l'université de Genéve*, 3 vols., ouvrage publié sous les auspices du sénat universitaire et de la société académique (Genéve: Georg & Co., 1900-1934).

أشكـر فيليب بـورغـو (Philippe Borgeaud) ومـاركـو مـاركـاتـشي (Marco Marcacci) من جامعة جنيف لتزويدي بالمراجع المفيدة عن سيرة بيكتيه.

(3) كل المعلومات الواردة هنا مأخوذة من سيرة بيكتيه الذاتية عن المخطوطات المحفوظة في مكتبة جنيف العامة والجامعية، وقد درسها مؤخراً ج. ـ ج. لانغندورف (J. - J. Langendorf) في تقديمه لمراسلات ج. هـ. دوفور (G. H. Dufour) إلى بيكتيه (رسائل من جانب واحد، إذ إننا لا نقع بين هذه المحفوظات إلا على قلّة من الرسائل الموجّهة من بيكتيه إلى دوفور) وهي بعنوان: Guillaume Henri Dufour, *Aimez-moi comme je vous aime: 190 lettres de G. H. Dufour à A. Pictet*, éd. et présentées par Jean-Jacques Langendorf (Vienne, Autriche: Karolinger, 1987).

(4) نـشـر روجـيـه ـ بـول دروا (Roger - Pol Droit) دراسـة تـدور حـول كـل مـن: Roger-Pol Droit, «Victor Cousin la Bhagavad-Gîtâ et l'ombre de Hegel,» *Purusārtha*, vol. 11 (1988), pp. 175-195.

مجلّد مخصص لموضوع الهند والمُتخيَّل، بإشراف س. فانبرغر ـ توماس (C. Weinberger-Thomas).

رسول الانتقائيّة هذا، لكن مشروعه لم يُبصر النور. تعرّف بعدها إلى ف. غيزو (F. Guizot) (1787 ـ 1875) واستمع إلى محاضراته في جامعة السوربون حيث قيّض له أن يلتقي أيضاً بنجامان كونستان (B. Constant) (1767 ـ 1830) ويدرس على الأرجح مبادئ السنسكريتيّة على يد أ. فيلهلم فون شليغل (A. Wilhelm von Schlegel) (1767 ـ 1845) الذي لقّنه حب الهند أيضاً.

انتظر أدولف بيكتيه شتاء سنة (1821 ـ 1822) ليحج إلى ألمانيا، بلد الفلاسفة والشعراء التي طالما تغنّى بها كوزان، وهناك التقى كبار الكتّاب أمثال ج. ف. فون غوته (J. W. von Goethe) (1749 ـ 1832) و ف. ف. ج. فون شيلينغ (F. W. J. von Schelling) (1775 ـ 1854)، و ف. شلايرماخر (F. Schleiermacher) (1768 ـ 1834) وج. ف. ف. هيغل (G. W. F. Hegel) (1770 ـ 1831) كما كتب إلى والده يخبره مفصّلاً عن حواراته مع هذا المعلّم الذي كان الطالب الشاب يجد صعوبة كبيرة في متابعة محاضراته[5] لما يسود أسلوبه من غموض وتعقّد.

بعد مضي عام واحد غادر أدولف بيكتيه ألمانيا ثانية إلى لندن، ومنها ارتحل إلى إدنبره (Edimbourg) حيث بهرته لغة «الدرْويد» القديمة واستهوته المناقشات التي تبحث في صحة أشعار أوسيان (Ossian). وبينما هو يواظب على متابعتها استولى عليه، بتأثير من قواعد النحو الإيرلندية، شغف باللهجات السالتيّة في بريطانيا العظمى سرعان ما أسفر عن اكتشافه قرابة وطيدة بين هذه [179]

(5) مكتبة جنيف العامة والجامعية، مخطوطة fr. 4222, 52, 54 (رسائل أ. بيكتيه إلى عائلته)، مقطع وارد عند لانغندورف ص 29 من: Dufour, *Aimez-moi comme je vous aime: 190 lettres de G. H. Dufour à A. Pictet.*

اللهجات، من جهة، واللغات الكلاسيكيّة والسنسكريتيّة، من جهة ثانية. ولما كانت أبحاثه في هذا المجال زاخرة بالملاحظات القيّمة فقد كافأه المعهد عليها بجائزة عام 1836 قبل أن يتم نشرها في باريس[6] بعد سنة. ولعلّه تحسن بنا الإشارة هنا إلى أمرين هما: **أولاً**، تضلّع بيكتيه من اللغات السالتية مما جعل جاكوب غريم (Jakob Grimm) (1785 ـ 1863) يعهد إليه عام 1855 بترجمة كتاب طلاسم سحري مكتوب بلغة غاليّة جدّ رديئة[7]. **ثانياً**، ذكرى تلك المغامرة المجنونة التي عاشها في شامونيكس برفقة بعض السوّاح أمثال جورج صاند (George Sand) (1804 ـ 1876) وفرانز ليزت (Franz Liszt) (1811 ـ 1886) وصديقته الكونتيسّه ماري داغولت[8] (Marie d'Agoult) (1805 ـ 1876) التي أوحت للنقيب أدولف بيكتيه إثر عودته من رحلته برواية خياليّة غريبة لم ترق لبعض تلاميذه في جامعة جنيف[9].

---

(6) Adolphe Pictet, *De L'Affinité des langues celtiques avec le sanscrit, mémoire couronné par l'institut*, académie royale des inscriptions et belles-lettres (Paris: B. Duprat, 1837).

(7) J. Grimm, «Über die Marcellischen Formeln,» *Philologische und historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1855), pp. 51-68,

من نص محاضرة ألقاها غريم في أكاديمية برلين في 30 نيسان/ أبريل من السنة عينها، وفيها يعبّر عن امتنانه لبيكتيه في الصفحة 54.

(8) رزقت من زواجها بليزت بابنتين إحداهما كوزيما التي ارتبطت بعلاقة مع فاغنير عام 1863 وتزوجته بعد سبع سنوات.

(9) Adolphe Pictet, *Une Course à Chamounix, conte fantastique* (Paris: B. Duprat, 1838).

للتعرّف أكثر إلى شخصية النقيب أ. بيكتيه راجع كتابَي س. بورغو (ص 254 ـ 255) ولانغندورف ص 44 ـ 53 من: Dufour, *Aimez-moi comme je vous aime: 190 lettres de G. H. Dufour à A. Pictet*.

تـمّـت ترقيـة بيكتيـه إلى رتبة مقدّم في فرقـة المدفعيّة، وبـات [180]
يُحسب في عداد العلماء الذين يجمعـون الشهرة العلميّة إلى الخبرة بفنون الحرب والقتال. لقد عمل طوال حياتـه في علـم القـذائف، لكـنّ جهوده باءت كلـها بالفشل. فبعد أن نفّـذ «صاروخاً» من ابتكاره سنة 1827، وأصـدر كتاباً بعنوان: **بحث حول خصائص صواريخ الحرب وتكتيكها** سنة 1848[10]، عاد فاخترع قذيفة مدفعيّـة مزوّدة بكبسولة. غـير أنّـه وجد صعوبة كبيرة في تسويقها، إذ عرضهـا على وزارة البحريـة الفرنسيـة أيام نابليون الثالث، فتردّدت هذه الأخيرة طويلاً قبل أن تردّ طلبـه وتخيّـب أملـه سنة 1857. وبعد زيارة منه شملت الحكومات الأوروبيّـة كلها، اشترت منه النمسا سنة 1858 براءة اختراع هذه القذيفة التي «ظلّـت تستعمل حتى عام 1868 لحشوة القذائف التابعـة لمدافع فرق المشاة في السهل والجبل»[11].

العظام والـكلمـات

كان أدولف بيكتيـه الأكثر وجدانيّـة بين جميع الذين تغنّوا بالأصـول الآريّـة. ومن يقرأ ثلاثيّـته التي نالت جائزة فولني[12] (Volney) في طبعتـها الأولى عام (1863) يسهـل عليه أن يتبيّـن في

(10) Adolphe Pictet, *Essai sur les propriétés et la tactique des fusées de guerre* (Turin: Pavesio, 1848).

(11) يدرس لانغندورف في كتابه كل الحيثيات التقنية والسياسية والعاطفية المرتبطة بولع بيكتيه بالشؤون الحربية طوال ثلاثين عاماً (في الفصل: مؤرخ حربي ص 60 ـ 125 من: Dufour, *Aimez-moi comme je vous aime: 190 lettres de G. H. Dufour à A. Pictet*).

(12) Adolphe Pictet: *Les Origines indo-européennes, ou les Aryas primitifs, essai de paléontologie linguistique*, 2 vols. (Paris: J. Cherbuliez, 1859-1863), et *Les Origines indo-européennes, ou les aryas primitifs, essai de paléontologie linguistique*, 3 vols., 2e éd. (Paris: Sandoz et Fischbacher, 1877).

وهذه الطبعة الثانية هي المعتمدة من قبلنا.

كل صفحة من صفحاتها رغبته في الكشف عن حضارة الهندو ـ أوروبيين الأوائل لقرّائه.

لم يصرف أدولف بيكتيه همّه على امتداد أجزاء مؤلفه
[181] المذكور إلى دراسة صيغة فعلية أو حركة إعرابية، بل أكبّ من منطلق البحث في السلالات اللغوية على التعمّق في دراسة المفردات سعياً إلى استخلاص طريقة عيش الآريين اليوميّة منها[13]. أوَليست اللغة هي الإرث الوحيد الذي سلّمه الآريون الأوائل إلى أحفادهم الذين يُعتبر بيكتيه واحداً منهم؟

وحدها اللغة، إذن، تستطيع أن تعتق الآريين من ظلمة العصور التاريخيّة وتخرجهم إلى وضح النهار، فيظهرون على حقيقتهم، بل إن ما يحثّ بيكتيه على المضي في علم الإحاثة اللغوي هو قدَر الكلمات نفسها. أما رسالته فتتمثل في استعادة الذاكرة الهندو ـ أوروبيّة إلى الغرب المسيحي المتعطّش إلى غدٍ دائم التوهّج.

تشهد طبيعة التقسيم المعتمد في كتاب بيكتيه على منهجيّة مؤلفه وفضوله في مجالات عدّة كعلم العِراقة (الإثنوغرافيا) والجغرافيّا والتاريخ الطبيعي والحضارة المادية، كما تشهد على تعمّقه في الحالة الاجتماعيّة والحياة الفكرية والأخلاقيّة والدينيّة لـ «الشعوب الآرية البدائيّة».

لقد استهلّ خلاصته التأليفية باستحضار الدور الإلهي الذي دُعيت الشعوب الآرية إلى ممارسته منذ ظهورها معتبراً أن الفضل

(13) يستعمل بيكتيه كلمة «Arienne» بدل «Aryenne» ويفضّل «Arya» على «Aryen»، انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 9، الهامش رقم 1.

في تحقيقـها السيطرة على العالم يعود إلى امتيازها العرقي الذي أولاها «شرف النسب» و «مواهب الفهـم». ذلك ما أفصحت عنه العبارات الافتتاحيّة من مقدمتـه حيث عرّف بطبيعـة الكتاب وهدفـه قائلاً:

«في تلك الفترة السابقة لكل دليل تاريخي والتي طوتـها غياهب الزمن برز عرق أعدّتـه العناية الإلـهيّـة ليسيطر يوماً على العالـم بكاملـه، وراح ينمو في مهده البدائي ويتكاثر رويداً رويداً مُؤمِّلاً [182] بمستقبل زاهر. كان ذلك العرق المتميّز على سائر الأعراق برفعـة النسب ومواهب الفهم يعيش في أحضان طبيعة خلّابـة ولكن قاسية، تـهب كنوزها من دون تبذير. ولـما كان مدعواً منذ البدء إلى الغزو والسيطرة [. . .]، فقـد تـميّز بالنمو الـمُبكر سواء على صعيد التفكير الذي هيّـأه لهذه المهمّـة أم على صعيد الطاقـة الحيويـة التي سارت بـها نحو التحقـق. وإذا كان من الطبيعي أن يواجـه في البدايـة بعض الصعـوبات فإنه ما لبـث أن تغلّـب عليها وأدرك رغـد العيش على قاعـدة نظام عائلي بطريركي.

«وبيـنـما كان هذا العرق آخذاً فـي التنامـي والازدياد في ظلّ مناخ من الرخاء والازدهـار عكـف على تكوين لغته الخاصة بصـفتها الوسيلـة النافذة للتطوّر، فـجاءت رائعة في غناها وقوتـها وتناغمها واكتـمال تراكيبـها وقواعدها تعكـس تلقائيّـاً كل ما يعرض له من انطباعات ويتملّكه من مشاعر عذبـة وامتنان ساذج واندفاع إلى عوالـم أرقى. لغـة زاخرة بالصور والأفكار الحدسيّة التي تـحمل في ذاتـها بذور كل غنى مستقبلي، ذاك الذي يتجلّى في روعـة الآفاق الشعريـة والفكريـة التي تجمع بين العمق والسموّ» (جزء 1، ص 7 ـ 8).

وعـندما يحدّد لنا بيكتيـه في الصـفحات الافتتاحيّـة عينـها مشروعـه ونـهجـه، يتضـح لنا أنه يتخـذ من طريقـة التحليل الحديث للمتحجّرات نموذجاً ومثالاً لبحثه، إذ يسعى إلى حمل ما تبقّى من

الألفاظ الآرية على التعريف بذاتها وحضارة الشعوب الناطقة بها بكل ما تشمله من عادات وتقاليد وأنماط غذائيّة ومعيشيّة سعياً شبيهاً بذلك الذي يعمل على بعث أحد الحيوانات إلى الحياة وإعادة تكوينها انطلاقاً من كومة عظام.

«ذلك أن ديمومة الكلمات أشبه بديمومة العظام. ومثلما تتضمّن أسنان الحيوان جزءاً من تاريخه كذلك يمكن لمطلق لفظة
[183] منفصلة أن تضعنا على سكّة الأفكار التي اتصلت بها منذ لحظة تكوّنها. من هنا كان علم الإحاثة اللغوي يتلاءم تماماً مع العلم الذي نصبو إليه» (ص 14).

أمّا الهدف الذي يتوخاه أدولف بيكتيه من دراسته فهو تمكين «شعب مجهول غريب عن كل تقليد» (ص 12 ـ 13) من الاعتلاء نوعاً ما بواسطة العلم الفيلولوجي، وهو مخطط يلتقي فيه مع كل من رينان وماكس موللر.

كان بيكتيه يتوقّع بالطبع أن تعترض مسيرته هذه بعض الصعوبات، لكنه طمأن قرّاءه إلى أن تزوُّده ببعض الألفاظ المتخيّرة من اللغات الآرية سيمكّنه من أن يقودهم بـ «خطىً ثابتة إلى مهد العرق الأقوى في العالم والذي ننتمي نحن أنفسنا إليه» (ص 16).

لقد كان الآريون الأوائل قبل تشتتهم «قوماً من الرعاة على وجه التحديد»[14] (جزء 3، ص 410 و519) يقيمون في منازل «ثابتة» ولا يرتحلون طلباً للرزق. وكل ما بلغنا عنهم يشير إلى أنهم كانوا

---

(14) F. Max Müller, *Comparative Philology of the Indo-European Languages, in its Bearing on the Early Civilisation of Mankind*, manuscrit aux archives de l'institut de France (1849), p. 40, et 117-118.

يقول موللر إنهم كانوا رعاة مسالمين.

يشكّلون «عرقاً على مستوى رفيع من الذكاء والأخلاق» (ص 269). فهل يُعقل أن يكون هؤلاء القوم الذين يتمتّعون بقسط وافر من الحياة الفكرية والدينيّة قد انطلقوا من مستوى بمثل هذا القدر المزعوم من التدنّي، وألاّ يكونوا قد عرفوا أي ديانة على الإطلاق، بل قبعوا في «وهاد التعددية الوثنيّة» (ص 411 و483) كالقابع في ظلمة الكهف؟

لم يُجب بيكتيه مباشرة عن هذا السؤال، لكنّه بذل ما في وسعه لإظهار الطابع التوحيدي لهؤلاء الآريين الأوائل. وهو ما كان ليسلّم بأن ديانتهم قد آلت بهم إلى التركّز في «تعدديّة شعرية»، (ص 410) إلاّ لأنه يؤمن سلفاً بأن ألفاظ لغة ما هي بمثابة [184]
مستودع تصويري تحفظ فيه أصولها الحضارية، وأن دراسة بعض الألفاظ الآرية من شأنها أن تشفّ عن ملامح «وحدانية بدائية» (ص 483) لدى الشعوب المذكورة، إذ لما كان معتقد تعدّد الآلهة قد نما تدريجياً عند هؤلاء فقد لزم أن يشكّل في أدنى مراحله «ديانة في منتهى البساطة» (ص 411). وما دامت هذه الشعوب موهوبة ومتفوّقة، على ما ذكرنا، فلمَ لا تكون «ديانتها الأولى ضرباً من التوحيد الغريزي المشوب بالغموض والبعيد عن التبصّر والعقلانية»؟

كذلك وردت في الكتاب ملاحظات أخرى تؤكّد حدْس بيكتيه الذي يعرض لبعض الممارسات الآرية، كإقامة الصلاة وتقديم الذبائح والمحرقات قبل أن ينبري موضحاً أن ليس ثمّة ما يثبت وجود كهنوت عندهم «ولا هياكل ولا أصنام مكرّسة للعبادة» (ص 533).

لقد طمح بيكتيه إلى تأسيس علم الفيلولوجيا على وحدانيّة الآريين البدائية (ص 486)، فعمد إلى تمحيص المفردات الهندو ـ أوروبيّة الدّالة على الألوهة مستعيناً بمفتاح واحد، لا غير، يَصلح

لفتح أبواب كثيرة، ألا وهو لفظة «ديفا» (dêva) السنسكريتيّة. لقد كانت هذه اللفظة كفيلة بأن تمدّه مع مقابلاتها الآرية بالحلّ المنشود، إذ كيف يصح القول بوجود لفظة لا معنى لها؟ وإذا اعتبرنا لفظة «ديفا» حقيقيّة فقد لزم أن يكون مفهوم «الكائن الأعظم» (ص 412 ـ 413) المتضمّن فيها حقيقةً مؤكّدة أيضاً. علماً بأن لهذه اللفظة قصّة نموذجيّة تتمثل في تحوّلها من السنسكريتيّة إلى اليونانيّة فاللاتينيّة قبل «انتقالها إلى المسيحيّة وحلولها محلّ لفظة **يهوه** العبرية».

أفيكون المطلوب، إذن، إنشاء الاستدلال بالضدّ؟ الواقع أن بيكتيه لم يتوانَ عن إقامة هذا النوع من الأدلّة مفترضاً أنه لو كان الآريّون الأوائل يعبدون آلهة متعدّدة عبادتهم للطبيعة في تكثّر مظاهرها لوجب أن تحفظ لغتهم آثار هذا النوع من العبادات، وما
تلك هي الحال في الواقع. «لذا وجب الإقرار بوجود زمن كانت فيه [185]
اللغة قائمة ولم تكن عقيدة تعدّد الآلهة بعد» (ص 482 ـ 483).

لقد سبق بيكتيه الأب شميدت (Schmidt) (1868 ـ 1954) بزمن طويل إلى إثبات صفة نوعيّة لوحدانية العبرانيّين (ص 485 ـ 487) إذ دعا القارئ إلى القيام بجولة حول العالم البدائي واستعرض على التوالي مفهومَيْ الروح الكليّة عند ألغونكان (Algonquins) والكائن الأعظم لدى الغوارانيس (Guaranis) في البرازيل قبل أن يخلص إلى منح مجد الوحدانيّة المتوحشة للبيروزيين الذين كانوا يؤدون على مقربة من جبل ليما (Lima) شعائر العبادة لكائن خفي يعصى على التصوير والتمثيل (ص 484 ـ 485)(15).

(15) Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vols. (Münster: = Aschendorff, 1912-1955),

ولما كان أدولف بيكتيه متأثراً بأفكار ماكس موللر فقد تراءت له وحدانيّة الآريين البدائية تماماً كما تراءت لسلفه من خلال صورة الإله السماوي التي تضمنتها النصوص السنسكريتيّة. أما إذا كان هؤلاء قد ضلّوا في متاهات الشِّرك لاحقاً، فذلك بداعي رغبتهم في «شرح تعددية الظاهرات الطبيعيّة» (ص 487)، بمعنى أن إدراكهم لهذه الأخيرة متساوِقةً مع الألفاظ المعبّرة عنها قد آلَ بهم [186] إلى تشكيل حشد من الآلهة. من هنا وجب الإقرار بأن فكرة الإله المكتنف بالسرّ كانت موجودة عند الآريين بـ «شكل بذرة»، كما أن وحدانيتهم المُتعلْمنة كانت تفتقر إلى القوة والزخم.

إن بيكتيه يجاري موللر في هذا الرأي من دون تردد. بيد أن موقفه هذا يحملنا على التحفّظ نظراً إلى إخفاقه في تعليل إعراض الآريين عن الحقيقة بعد انكشافها لهم واستغراقهم في ضلالتهم القديمة. لقد كانت دعوتهم التوحيدية في نظره خجولة، وبالتالي متردّدة، لكنّها على الرغم من كل شيء كانت بذار دعوة إلهيّة يتعيّن على المسيحيّة تعهدها بالرعاية والنماء.

= تأثّر الأب ك. بروم بالأب شميدت فآلت به رؤيته التوحيدية الأصلية إلى اعتبارات قريبة من تلك التي تطالعنا لدى بيكتيه، وإن لم يستشهد به في معرض تحرّيه آثار الوحدانية الأصليّة عند الهندو ـ أوروبيين: «لقد أصبح الهندوجرمانيون شعباً في الألف الثالث قبل الميلاد، على أبعد تقدير. فإذا وجدنا عند معظم الشعوب الهندوجرمانية وحدانية أصلية كانت معالمها واضحة من الأساس ولم تزل ظاهرة، بعكس الفرس الذين لم تتحقق التوحيدية الأصليّة لديهم على يد زرادشت، بل كانت، منذ القرنين السابع والسادس، ضرباً من الإبداع الناشىء على أرضٍ أهليّة سابقة ـ فقد أمكن أن نقيس عظمة رسوخ هذه الصيغة الدينية في تقاليد البشرية». انظر: Karl Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt: Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen*, [Scripta Pontificii Instituti Biblici] (Rome: Päpstliches Bibelinstitut, 1954), p. 819.

ولـما كان بيكتيـه يعتقـد أن بين الآريـين شعوباً تملك ذاكرة أمينـة، فقد رأينـاه يستعيد تقليد زرادشت التوحيدي في موازاة موسى التوراتي لا من بـاب المصـادفـة والعَرض، بل لأن نزعـة الـمضاعفة هذه هي السبيل إلى اكتشاف «ديانة توحيدية لم يضمحلّ أثرها بعد» (ص 492) في البلاد الآرية. إن أهمية هذه العمليّة تكمن في تأكيدها على وجود كائن أسمى وكشفـها لمسيحيي القرن التاسع عشر عن وحدانيّـة أصليـة بمعزل عن التقليـد السامي. على أن طواعيـة هذا الساحر الإيراني قد أسدت خدمات أخرى لعلم التاريـخ، إذ كتب الـمُتهنْود الشهير سيلفان ليفي (Sylvain Lévi) (1863 ـ 1935) سنة 1932 قائلاً:

«[. . .] لقد أفادت بلاد الفرس من الحرب الكلاميّة التي شنّـها العلماء الموسوعيّـون ضد الكنيسة المسيحيّة حيث كان اسم زرادشت الرنّان المحفوف بالسر والذي طالما أشاد به التقليد الكلاسيكي كافياً ليدفع إلى موسـى أخيراً بخصـم منافسٍ، ويجعل بالتالي الفرس يزاحمون العبرانيـين على مجد تشريع بدائي جليل»[16].

---

(16) S. Lévi, «Les Origines d'une chaire: L'Entrée du sanscrit au collège de France,» dans: *Le Collège de France (1530-1930)*, livre jubilaire composé à l'occasion de son quatrième centenaire par A. Lefranc, P. Langevin, C. Matignon, M. Delépine professeurs au collège de France (Paris: Presses universitaires de France, 1932), pp. 332.

لتوضيح هذه المنافسة نكتفي بذكر مرجعين باللغة الفرنسية ـ انظر أيضاً الشاهد الذي نسوقه عن ك. بروم في الحاشية السابقة، مع الإشارة إلى استمرارها في الكتاب الذي يحمل عنواناً معبّراً، وضعه ش. أوتران: Charles Autran, *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme*, bibliothèque historique (Paris: Payot, 1935).

ومنذ فترة قريبة في كتاب ب. دو بروي بعنوان: Paul du Breuil, *Zarathoustra: Zoroastre et la transfiguration du monde*, bibliothèque historique (Paris: Payot, 1978).

أما م. بويس فيعيدنا كتابه إلى منابت الوحي التوحيدي، إذ نقرأ في أحد المقاطع الواردة في مقدمة كتاب خصصه لزرادشت ورسالته «أن زرادشت كان، بحسب التقليد، في الثلاثين من =

لم يخطئ قرّاء بيكتيه إذ رأوا في كتابه: **منابت الهندو أوروبيين** [187]
الأوائل ضرباً من علم الإثنية الآرية، فقد استطاع بارتحاله نحو موطن هؤلاء الهندو ـ أوروبيين أن يلهب الحماسة في النفوس، إذ قضى على كل تغاير بينه وبين أسلافه القدامى، وكان لمصطلحاته المعجميّة من القوّة والفاعلية ما خوّلها نشر مناخ من السحر يسمو بالمكان والزمان إلى أقصى الحدود. لذا رأينا كلاً من رينان وكاترفاج (Quatrefages) (1810 ـ 1892) ـ وهذا الأخير هو أحد علماء الطبيعيّات والأنثروبولوجيا في جامعة الموزيوم (Museum) ـ مقتنعيْن تمام الاقتناع بأن التعرّف إلى هذا المجتمع الماقبتاريخي المنبعث من رماده غدا أقرب إلى الإمكان من «مجتمعات كثيرة
معاصرة»(17). ولا غروَ إذ لم يكن يعدل شعورهما بحفاوة القرب [188]

= عمره، وهو السن الذي يوافق بلوغ ملء الحكمة، عندما نزل عليه الوحي بصورة نهائية»، انظر ص 19 من: Mary Boyce, *Zoroastrians, their Religious Beliefs and Practices*, Library of Religious Beliefs and Practices (London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979).

كذلك يفتتح الفصل الأول من كتابه بعبارة جازمة تؤكّد أن «الزرادشتية هي أقدم الديانات الموحاة في العالم على الاطلاق، وأن تأثيرها على الإنسانية، مباشراً أكان أم غير مباشر، يفوق على الأرجح تأثير أي ديانة أخرى» (ص 1). نجد أيضاً ملاحظات حاسمة حول هذا الموضوع عند س. هرانسشميدت، ص 301 ـ 339 من: C. Herrenschmidt, «Il Etait une fois dans l'est,» dans: *L'Impensable polythéisme: Etudes d'historiographie réligieuse*, ordres sociaux; ISSN 0294-1945, textes rassemblés et présentés par Francis Schmidt; [publ. par le CNRS] (Paris: Ed. des archives contemporaines, 1988), pp. 301-339.

يجري توضيح هذا الجدل القديم في دراسة حديثة لـ جان كلينس (Jean Kellens) الذي ينجح في الاقتراب إلى أقصى حدّ من مفردات الغاتا ـ أقدم الشهادات على لغة إيران القديمة ودياناتها ـ بعنوان: «Caractères du mazdéisme antique»، في: المصدر المذكور، ص 341-371. انظر كذلك: Jean Kellens, «Avesta,» *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, no. 1 (1987), pp. 35-44.

(17) كتب كاترفاج إلى بيكتيه رسالة يقول فيها: «اطلعت على مؤلفك القيم ويصعب

المنبعثة من الشعب الآري قبل التشتت إلا شعورهما بالجفاء والغرابة حيال المجتمعات الأفريقيّة والآسيوية.

قارئ شاب اسمه دو سوسير

كان فرديناند دو سوسير (1857 ـ 1913) في سنّ الخامسة عشرة عندما أرسل إلى بيكتيه أبحاثه الأولى. لقد كان يومها يعلم علم اليقين أن «هوسه كان ولا يزال يدفعه إلى وضع المناهج قبل دراسة تفاصيل الأمور»[18]، لذا طلب إلى معلّمه القديم أن يتفضّل «بتصفّح محاولاته المتعثرة». ثمّ رأيناه بمناسبة إعادة طبعِه كتاب: **منابت الهندو أوروبيين الأوائل** في نيسان/ أبريل عام 1878، أي بعد انقضاء خمس سنوات على رسالته وثلاث سنوات على وفاة بيكتيه، يخصّ ذلك المعلّم الذي سدّد خطوَه بمقالات ثلاث في

= عليّ القول كم صعقت بالنتائج التي توصلت إليها بفضل نهجك التحليلي. إنه علم الإحاطة بالفعل، وقد تمكنتَ شأن كوفييه (Cuvier) الذي مارسه على الحيوان من إحياء هذا المجتمع البدائي بشكل بتنا نعرفه أكثر مما نعرف المجتمعات المعاصرة» (وردت هذه الرسالة في ص 124 من الملحقات من كتاب: Borgeaud, *Histoire de l'université de Genéve*

في ما خصّ رينان، انظر: «Les Sciences de la nature et les sciences historiques. Lettre à M. Marcellin Berthelot,» (1863), dans: Ernest Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, 10 vols., éd. définitive établie par Henriette Psichari (Paris: Calmann-Lévy, 1948-1961), vol. 1, p. 635.

(18) مخطوطة في مكتبة جنيف العامة والجامعية (BPU) رقم (fr. 4228, 101) «رسائل من أهل جنيف وسويسرا» (Lettres de Genevois et de Suisses) وردت في ص 57 من: Dufour, *Aimez-moi comme je vous aime: 190 lettres de G. H. Dufour à A. Pictet.* من أجل المزيد من المعلومات حول علاقة الشاب دو سوسير ببيكتيه: «نبذات عن سيرة الكاتبين ودراسات نقدية»، ت. دو مورو (T. de Mauro) في مجموعته الصادرة بعنوان: Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye; avec la collaboration de Albert Riedlinger (Paris: Payot, 1972), pp. 322-324.

صحيفة جنيف (*Journal de Genève*)[19].

والناظر في هذه المقالات يشعر أن دو سوسير يسلّط الضوء [189] بمودّة لافتة على شخصيّة هذا الرجل الذي كان «عالماً وشاعراً»[20] في آن. فقد عرض لحياته المتعدّدة الجوانب قبل أن يمضي في مساءلة خلاصته التأليفية التي تقود القارئ إلى «عتبة»[21] نشوء اللغات و«الأعراق البشرية نفسها» قائلاً:

«أوَيُمكن حقاً إثبات «وجود شعب عرقي» قد لا يتمّ التوصّل أبداً إلى جلاء سرّه؟ كيف السبيل إلى تطبيق للنهج المقارن باعتدال، إذ كان هذا الأخير يغلو في تمجيد «منطق الظاهرة اللغوية الذي لا يُقاوم»»[22]؟

لا شك في أنه بات بإمكاننا إعادة تشكيل نواتي للفظة الهندو ـ أوروبية مع رصد متغيّراتها «وتحديد المقطع الصوتي الذي يقع عليه النبْر»، إلا أنه لن يكون بمقدورنا تحديد موطن الهندو ـ أوروبيين في باكتريان (Bactriane). أما إذا كان «معجم اللغة الهندو ـ أوروبيّة» مكتوباً منذ عهد بعيد فإن مسائل كثيرة لا تزال عالقة.

إن شفافية مؤلّفات بيكتيه والأجوبة التي يقدّمها لنا في سياق عرضه «الواضح والبسيط» تخفي مسائل شائكة للغاية من بينها

---

(19) تمّ نشر هذه المقالات الثلاث في باب «منوّعات» (Variétés) في 17، 19 و25 نيسان/ أبريل عام 1878، وكل مرة في الصفحة الثانية عامود 6، والصفحة الثالثة عامود 1 و2.

(20) *Journal de Genève* (17 avril 1878), p. 3, col. 1.

(21) المصدر نفسه، 19 نيسان/ أبريل 1878، ص 2، عامود 6.

(22) المصدر نفسه، ص 3، عامود 1.

واحدة جوهرية في منتهى الدقّة: أي شكل من أشكال التشتت عرفته هجرة الآريين الأوائل؟ هل كانوا يؤلّفون شعباً موحّداً بلغته عند ارتحالهم عن وطنهم الأم؟ أم يجدر بنا افتراض وجود لهجات آرية عدّة منذ البدء؟ «وباختصار، أيّ شجرة سُلاليّة يتعيّن رسمها؟».

[190] كان بيكتيه يفترض «وجود طائفة متنوّعة من اللغات داخل الوحدة الجغرافيّة والسياسيّة»[23]. وذلك بخلاف الذين يتصوّرون أن لغة واحدة مشتركة قد وُجدت منذ البدء، ثم تفرّعت منها ألسنة تجاري في تباينها تنوّع المسارات الهندو ـ أوروبيّة. ولما كان قد جعل المهد الآري منطلقاً لهذا التنوّع فقد ذهب إلى القول بولادة تضامن سياسي ماقبتاريخي يكفل له تدعيم مستقبل الإرث الهندو ـ أوروبي.

وقد رأينا دو سوسير في آخر مقالة له يصف أمانة بيكتيه لفكرة «اللغة الأم»[24] التي يجاري فيها علماء اللغة من مُجايليه، وإن يكن قد تعدّى به الأمر إلى اللغة السنسكريتيّة في بعض الأحيان. ثمّ هل يسعه أيضاً ألاّ يعترف لبيكتيه بتلك «العنايه الأبوية»[25] التي يشهد عليها عجزه عن رفض أي شيء لـ «أعزّائه الآريين»؛ حيث إنه لم يضنّ عليهم لا بالزراعة المتقدّمة ولا بـ «حق التملّك وحبّ العمل»، بل افترض تحقّق كل هذه الميّزات فيهم هو الذي يكنّ لهم من الحب ما جعله ينسب إليهم السعادة والازدهار إضافة إلى الوحدانية البدئية.

لقد كان دو سوسير في الحادية والعشرين من عمره فقط عندما

---

(23) المصدر نفسه، ص 3، عامود 2.

(24) المصدر نفسه، 25 نيسان/ أبريل 1878، ص 2، عامود 6.

(25) المصدر نفسه، ص 3، عامود 1.

كتب إلى قرّاء **صحيفة جنيف** بهذا الخصوص قائلاً:

«إن إنكارنا استخدام المحراث على أجدادنا الآريين لا يعني إعادتهم حكماً إلى حالة البربرية. ولكم يُدهشنا أن نتعرّف في كل صفحة من كتاب بيكتيه إلى التطوّر الكبير الذي حقّقه هذا العرق على صعيد الصناعة في أولى مراحل نموّه».

غير أن فرديناند دو سوسير سيشير بعد ثلاثين عاماً في دروسه حول «علم اللسانيات العام» إلى أوهام الأنثروبولوجيا الماقبتاريخية [191] التي تعمل على إعادة تشكيل اللغة الضائعة، متطرّقاً إلى سحر نتاج الرائد الكبير بيكتيه الذي كانت خلاصته «نموذجاً لكثيرين»[26].

قدرة العناية الإلهيّة

يوفي أدولف بيكتيه في آخر صفحات **ثلاثيته** إلى أقصى مرامي بحثه بالتناظر مع ما سبق أن أشار إليه في مقدّمته ذات الطابع الغنائي، إذ يذكّر بتألّق الآريين الذين تمّ اكتشافهم حديثاً تألّقاً يعود الفضل فيه إلى حيويتهم وفتوّتهم العرقيّة ورونق لغتهم. إنهم بخلاف العبرانيين لا يعتبرون الروح «نفساً مُحيية بل عنصراً مفكّراً» (جزء 3، ص 531). لذا نجد عند هذه الشعوب حصراً «بذور الفكر المتحرّر» (ص 528) التي تحفّز على ابتكار السياسة والعلوم والفنون. وليس ليفوتنا أن مبدأ الحرّية هذا الذي يُعطي زخماً للآريين الأوائل هو عين ما يُفسّر تيههم في مرحلة أولى قبل أن يبلغوا «إلى الحقيقة على جسر من الضلال» (ص 536). لقد ضاع هؤلاء فترة في ضباب الشّرك قبل أن يتسنّى لهم تمثّل الطبيعة في واقعها المعقّد، ويعودوا بخطى واثقة إلى الوحدانيّة المسيحيّة.

(26) Saussure, *Cours de linguistique générale*, pp. 304-306.

في هذا العالم الذي يديره الله نطلق اسم العناية على الدفة التي يمسك بقيادتها «الآب السماوي» (ص 535). أما مهمّة المؤرّخ فتتلخّص في الكشف عن «الدور المحدّد لكل عرق في مسرحيّة الحياة». وما علينا إذا أردنا استطلاع المخطّط الإلهي في ميادين
[192] انتشار الشعوب إلاّ أن نتّبع مشورة العناية الإلهيّة ونراقب القسمة المحدّدة لكل أمّة، فنرى كيف يلتقي بطلا الحضارة على المسرح ذاته جنباً إلى جنب ويؤدي كل منهما عمله المميّز:

«لقد كان للعبرانيين، حماةِ الوحدانية الأمناء، نصيب موفور، من دون شك، في المخطّط الإلهي. لكن ما تُراه يكون العالم لو ظلّوا وحدهم على رأس الإنسانيّة؟ الواقع أنهم عرفوا كيف يحافظون بمنتهى الورع والتقى على مبدأ الحقيقة التي سينبعث منها يوماً نور عظيم فيما كانت العناية الإلهيّة تدّخر لعرق بشري آخر مهمة استكمال التطوّر الذي باشروه».

«هذا العرق هو العرق الآري الذي حُبي منذ البدء بتلك الصفات التي كانت تعوز العبرانيين تحديداً ليكونوا مُحضّري العالم. إن التناقض القائم بين هذين العرقين يتساوى فيه الوجوب والإمكان: للعبرانيين السلطة التي تحفظ، وللآريين الحرّية التي تُنمّي. للأوّلين التعصّب الذي يَحشد ويعزل، وللآخرين قابليّة التلقي التي تَرحُب وتستوعب. لأولئك الزخم المندفع نحو هدف موحّد، ولهؤلاء النشاط الذي لا يهدأ في كل اتجاه. هناك قوميّة موحّدة مُتراصة، وهنا تمدّد شاسع لعرق تفرّع إلى مجموعة شعوب متباينة، بحيث يطالعنا في الجانبين كل ما ينبغي توافره لإتمام مرامي العناية الألهيّة» (جزء 3، ص 535 ـ 536).

هكذا نجد أنفسنا مع أودولف بيكتيه، شأننا مع رينان، أمام عالم ثنائي يتحدّد بقائمتين: إحداهما للعبرانيين، والثانية للآريين.

أمّا المسيحيّة التي تبدو أشبه بالمحصّلة في توليفها بين الطريحة والنقيضة فقد غدت هي الناطقة الوحيدة باسم الإنسانيّة المتألّقة.

[193] كذلك أدّى تلقّف بيكتيه لرسالة الوحدانية وتجييرها لمصلحة الآريين الأوائل إلى إشاعة مناخ من التوتر في كتاباته شبيهة بذلك الذي يلفّ مجمل النتاج الريناني. وعندما يروح بيكتيه ينفي على العبرانيين ما أسماه «وحدانية جد متطرّفة» (ص 537) أطلعتها اليهودية المحافظة[27] يتأكّد لدينا أن الحل المقترح من قبله يكاد يكون نفسه الذي يوافينا به رينان. ذلك أن دور العبرانيين السلبي، على كونه أساسياً، يتمثّل هنا أيضاً في السهر على سبات[28] وحي أعطي للآريين المتمسحنين وحدهم تحقيقه وفق مخطّط العنايّة الإلهيّة. وقد أوضح بيكتيه أنه لولا مفهوم الإله الواحد الذي لاح أول الأمر عند هؤلاء الآريين «مكتنفاً بالغموض ولم ينتفِ بالكلية» (ص 534)، لما تحقّقت فكرة الوحدانية لدى أحفادهم الذين «قبلها معظمهم مع قدوم المسيحية صافيةً خالصةً من كل شائبة».

بذلك يكون بيكتيه قد سعى إلى الكشف عن الدافع الخفي لوحدانية الآريين البدئية كما عرفوها في عهودهم الأولى في حين انصرف رينان إلى تمجيد مفاعيل التعدّدية المشرِكة لدى الهندو -

---

(27) انظر ص 158 وص 161 - 162 من هذا الكتاب.

(28) من بين الاختلافات الكثيرة التي أحاطت بهذا الموضوع اللاهوتي الذي أوقع الكتب العبرية في حالة سبات بانتظار اليقظة مع نشوء المسيحية، انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*. II. 2. *Die griechische und römische Welt*, in: *Sämtliche Werke*, ed. by G. Lasson (Leipzig: Felix Meiner, 1923), t. 13, 1927, p. 88.

يناقش هيغل هنا رواية السقوط في سفر التكوين وهي رواية تركها الشعب اليهودي طويلاً تستغرق في سبات عميق.

أوروبيين مفصّلاً ازدواجية القيم الساميّة، مما يخوّلنا القول إن هذين الكاتبين يتفقان على رغم البَوْن الشاسع بينهما على الإشادة بفكر ديني لا يحول إيمانه بالتعدّدية الإلـهيّة من دون تماسكه وانضباطه، ولا يحفظان من خصوبة ذاكرته الجموح سوى خاصة الحرية الخلاّقة. وباختصار، فإن ما يقرّانه تحديداً هو أحد أشكال
[194] التعدّدية الإلـهيّة التي تجاري سهم الزمن في سيره الموقّع على هذْي وحدانية «لطيفة»[29] هي وحدانية الآريين المتمسحنين.

وعليه يكون مستقبل هؤلاء المسيحيّين الجدد مضموناً لأن «العالم بأسره» (ص 537) مُلْكٌ لهم بالقوّة طالما «قُدّر لهم أن يكونوا أسياده الحقيقيين بالفعل». ولكن ماذا بشأن الآريين الآخرين الذين كانوا في مهدهم يُؤلّفون واقع التنوّع في مشهد الوحدة الجغرافيّة والسياسيّة؟ لقد وقع هؤلاء الإخوة البعيدون في بلاد الشرق اليوم تحت نير الاستعمار الأوروبي، وهم يتهيّأون للاحتفال بـ «تأثير الحضارة العصرية عليهم» لأن «الآريين الأوروبيّين» باتوا على وشك مُكافأتهم بحمل النور الديني والتقدّم الشامل إليهم. فلنصغِ إلى بيكتيه يقصّ علينا رواية التلاقي العتيد الذي دبّرته العناية الإلـهيّة:

«أوَليس غريباً أن نرى الآريين الأوروبيّين ينضمون من على بعد شاسع بإخوتهم المجهولين في بلاد الهند بعد فراق دام نحو أربعة أو خمسة آلاف سنة، ثم يسيطرون عليهم بحجة موافاتهم بمقوّمات حضارة متفوّقة وعثورهم لديهم على المستندات القديمة التي تُثبت بدايتهم المشتركة؟» (جزء 3، ص 537).

لكن لما كان هؤلاء الآريّون صانعي استعمار يتوافق مع السنن الخلقيّة لأنه من تدبير العناية الإلـهيّة نفسها، فقد تعذّر عليهم أن

(29) انظر ص 157 وما يليها في هذا الكتاب المتعلقة برينان.

يَـحظوا بأكثر من امتياز متواضع يتمثّـل في كونهـم «أداة أساسيـة لتحقيق المخطّط الإلـهي».

أوَيمكن أن نفهـم التاريخ على نحوٍ مغاير؟ هذا هو السؤال الذي يطلقـه أ. ـ أ. كورنو (1801 ـ 1877) في غضون العقد السادس للقرن التاسع عشر مفترضاً أنه حتى لو كانت الأعراق البشريـة نظير طيور مهاجرة تقودها «تلك الغريزة العجيبة»(30)، فإن الذكاء البشري [195] يوجب تدخّـل «فكرة العناية الإلـهيّة» لتأسيس «نظام خلقي» حيث تسود الحريـة. وبتعبـير آخر، إذا كانت الاستعدادات الطبيعيـة كافيـة لتنظيـم العالم الحيواني البعيد عن كل خلقيّـة، فإن العالم الإنساني يفترض، من جهتـه، وجود الصفـة الخلقيـة «الملازمـة لفكرة التوجيه أو التنسيق الإلـهيّين».

تلك هي الإمكانيّـة الوحيدة المتاحـة للجنس البشري كي يفهـم ذاته في إطار تاريخ أحداث خُلُقي يضبـط عشوائيـة الأقدار ويسبغ على المصادفـات معنىً. ذلك ما يوجب أيضاً على الحضارة التي يستحيل عليها الانفصال عن المسيحيّة أن تفرض اتـجاهها على سيرورة التاريخ:

«وحـدها الـمسالك التاريخيّـة الكـبرى هي ميـدان المعركة الحقيقي للدفاع عن العقيدة المسيحيّة [. . .]»(31).

(30) Antoine-Augustin Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861), nouvelle édition, publiée avec un avertissement par L. Lévy-Bruhl (Paris: Hachette, [1922]), pp. 627.

كورنو هو عالم رياضي وفيلسوف اهتم بالمصادفة وعمل استناداً إلى حساب الاحتمال على اكتشاف قوانينها.

(31) المصدر نفسه، ص 663.

«لو صحّ اعتقاد البعض أن الإنسان ليس إلاّ مجرّد ذرّة بالغة الصِغر في العالم المحسوس»[32]، لاستحال التفكير في المصادفات وتصويب الزمن. لذا لا يسعنا أن نبني آداب السلوك الاجتماعي على قاعدة الحقائق العضوية. ذلك ما يذهب إليه ف. ماكس موللر في معرض المناقشة والرفض لنظرية داروين معتبراً أن كل تفسير لأحداث العالم يجب أن يندرج في إطار نظام محدّد سلفاً، ومصوّراً حال الرعب المتربّص بعالم الغد، إذا ما تمّ إفراغه من فكرة العناية الإلهيّة.

[196] «كيفما أجلنا النظر [في مؤلّفات داروين] طالعتنا الرغبة المعهودة في تفسير الكون، كما يفرض نفسه على أذهاننا دونما افتراض لأي مستوى أو هدف أو اتجاه؛ رغبةٌ في الإطاحة بكل الحواجز تلك التي تفصل تحديداً بين الإنسان والحيوان والحيوان والنبات، بل بين الأجسام المتعضّية وغير المتعضّية. ولنقل أخيراً إنها الرغبة في تفسير الحياة بالكيمياء والفكر وحركة الجزئيات العصبيّة»[33].

لقد اتخذ الحنين إلى الأصول الآرية لدى أدولف بيكتيه صورة السقوط والانحطاط التي تأدّى إليها عبور الوحدانية الأوليّة الفطرية إلى حال البلبلة الديناميّة، تلك التي تحيط بمعتقد التعدّدية الإلهية بصفته تمهيداً للمسيحية. أما «فلسفة التاريخ» (جزء 3، ص 535) التي يدعو إليها على سبيل التمنّي «فلم تتحقّق بعد، لكنها في طريقها إلى التحقّق». إن مضمون «المقالة التي وصفها بوسويه حول

---

(32) المصدر نفسه، ص 662. في ما يتعلق بموضوع المصادفة والعناية الإلهيّة، انظر ص 626 ـ 627.

(33) F. Max. Müller, «La Philosophie du langage d'après Darwin,» *La Revue politique et littéraire*, 2e série, vol. 5 (juillet-décembre 1873), p. 245 (t. 12 de la collection).

التاريخ العالمي» (1681) لم يعد صالحاً ولا كافياً للتفكير في الإنسانيّة المعاصرة المتوالدة الآفاق. وإذا ما شرعت براعم مطلق لاهوتٍ تاريخي بالتفتّح خيّل لبيكتيه أنه يشهد ولادة فلسفة تظنّ بنفسها التجديد في حين أنها تأوي المفهوم المسيحي القديم لزمن بشري يرتسم على خلفيّة حقيقة غير زمنيّة. لذا رأيناه يعمل على نحت صيغ حديثة تتلاءم مع نداءات الأجيال التي كانت وستبقى
خاضعة لنظام التاريخ، كيما يتمكن القيمون على ذاكرة الغد مواصلة [197]
المسيرة وتتمكن الأجيال الطالعة من الإمساك بمقابض العناية الإلهيّة وقيادة التاريخ إلى غايته في ظل الأمانة لتقاليد الماضي.

الزيجات السماوية لدى لاهوتي كونيغسبيرغ

(ر. ف. غراو)

كان الجدل يتواصل بين اللاهوتيين ومن خلاله تتخذ مقوّمات النقاشات الآريو ـ سامية صيغاً لا يُضاهيها في الغزارة والتنوّع إلا حشود الصور المتوالدة عبر طبقات البلّور والمرايا في المِشكال.

ولما كانت النقاشات المذكورة قد استحوذت على الوجدان الأوروبي الذي لم يعد يشغله في القرن التاسع عشر إلا همّ استعمار الأرض وتبشير الشعوب المنصرفة إلى عبادة الآلهة القديمة، فقد بدأ يلوح في الأفق طيفُ مسيحية لم تتخلَّ يوماً عن طموحها في التحوّل إلى ديانة بحجم الحضارة.

كان الألماني رودولف فريدريخ غراو (Rudolf Friedrich Grau) (1835 ـ 1893) صاحب خبرة في مجال الدفاع عن اللاهوت اللوثري، وقد استطاع بفضل صياغته شكلاً آخر من أشكال ردود الفعل الممكنة على الذاكرة الهندو ـ أوروبيّة الجديدة أن يحدث بعض التحوّلات في دورَي اللاعبَين المميّزَيْن على مسرح التاريخ

العالمي، نعني بهما العرقين السامي والآري أو الهندو ـ جرماني[1]. لقد كان من نتيجة ذلك إخصاب النقاشات المذكورة بدلالات غزيرة متنوّعة، بعدما كان يجري اختصارها آنفاً بطائفة من الثنائيّات التي تقتصر على إظهار التعارض بين الآريين والساميين وتحديد نصيب كليهما من التوحيد والشِّرْك.

أمّا ما كان يطمح غراو إلى تحقيقه فهو نفخ الثقافات الهندو ـ
[200] جرمانيّة بروح ساميّة ما زالت على غناها ومرونتها الفائقتين تشكو من نقص تكويني فادح يتمثّل في حرمانها من عمود فقري هو إله المسيحية الواحد.

بيد أن آراء غراو جاءت إلى حدٍّ ما «دفاعيّة» تتعارض مع القيم الآريّة التي غالباً ما كان يتمّ تعظيمها على حساب الكنيسة، إذ إن الخطر الأدهى بالنسبة إليه هو نسيان المسيح الذي ينبغي غرْس صليبه في صميم كل مشروع بشري، مما جعل أقوال غراو تُغذّي بصورة غير متوقّعة أحياناً مغامرات الثنائي الآريو ـ سامي.

كان غراو قد أنهى دروسه اللّاهوتيّة في لايبزيغ (Leipzig) وأرلانغن (Erlangen) وماربورغ، على التوالي، عندما تمّ تعيينه أستاذاً في جامعة كونيغسبيرغ (Königsberg) سنة 1866 قبل أن يعمد زملاؤه في جامعة لايبزيغ إلى منحه شهادة دكتوراه فخرية[2] سنة

---

(1) نورد هنا، كما في سائر الفصول، الألفاظ والتسميات المعتمدة من قبل كل مؤلف. حول لفظة «هندو ـ جرمانية»، انظر الهامش رقم 63، ص 50 من هذا الكتاب.

(2) C. W. von Kügelgen, *Rudolf Grau, ein akademischer Zeuge der lutherischen Kirche. Eine kurze Schilderung seines Lebens und Wirkens* (Munich: Beck, 1894).

انظر ص 194 من هذا الكتاب لمعرفة المزيد عن حياة هذا الرجل وأعماله وكيفية نيله الدكتوراه الفخرية.

1875. وقد أثبتت بعض كتبه المترجمة إلى الإنجليزية فاعليّتها في إرشاد المرسلين ورد الهنود إلى الإيمان المسيحي(3).

كان غراو بعد مرور عام على صدور كتاب رينان: **حياة يسوع** قد نشر سنة 1863 كتاباً بعنوان: **الساميّون والهندو أوروبيّون في علاقتهم مع الدين والعلم: دفاع عن المسيحيّة من زاوية علم نفس الشعوب**(4) (*Sémites et Indo- Germains dans leur rapport à la réligion et à la science. Une Apologie du christianisme du point de vue de la psychologie des peuples*)، وهو كتاب ذو تصميم بليغ يعالج غراو في قسمه الأول علاقة الساميّين والهندو ـ أوروبيّين مع العلم والدين، ويعرض في قسمه الثاني دفاعاً عن المسيحية انطلاقاً من علم نفس الشعوب. أما غرض الكاتب من بحثه فيكمن في إدراك الاختلاف الأساسي بين الساميّين والهندو ـ جرمانين استناداً [201] إلى قواعد «التحقّق العلمي»، وذلك بهدف إظهار التعارض الجوهري بين المسيحية والوثنية تمهيداً إلى محاربة هذه الأخيرة واستئصالها من الجذور. فبعد أن أعلن أنه مدين إلى كتابات رينان، ولا سيما في مجال المعارف المتعلّقة بالفضائل السامية والهندو ـ جرمانية، عاد فأعرب عن خيبة أمله لرؤيته مؤلّف **حياة يسوع** يتعامل مع الساميين على أنهم «عرق وضيع» (جزء 5، 128) متسائلاً: أوَيمكن أن نرى في العبرانيين أرومة خسيسة نحن الذين

---

(3) كان ماكس مولر يستشهد بأقوال أحد هؤلاء المرتدين، انظر ص 201، الهامش رقم 40 من هذا الكتاب.

(4) Rudolf Friedrich Grau, *Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft. Eine Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Völkerpsychologie* (Stuttgart: Altenburg, 1867).

أما الإحالات الخاصة بهذا النص فتعود إلى الطبعة الثانية.

نعرف حق المعرفة أي ثمرة جليلة أطلعت؟ ذلك أن غراو لم يكن يتمالك نفسه أحياناً من الاعتراض على رينان على الرغم من إعلانه في مقدمة الكتاب أنه لن يكبّد نفسه عناء الردّ على مزاعمه تلافياً لتوجيه المزيد من الانتقادات إليه.

كان نتاج غراو يمعن في النمو والاتساع على وقع التحذيرات الموجّهة من قِبَله إلى العالم المعاصر، حيث إن نظرة سريعة إلى الماضي تكفي لحملنا على الإقرار بهشاشة مجد الهندو - أوروبيين وسرعة انحطاطهم. فالواقع أن انتصارات هؤلاء التي لا تُحصى لم تحُل دون سقوطهم الكلي (ص 260). ولما باتت كتابة تاريخ الحضارات، في عصر صراع الحضارات[5] أمراً ميسوراً بفضل تطور علميْ الآثار والفيلولوجيا، فقد بات مُلحاً أن نقيس عمق الهاوية التي هبطت إليها مدينتا أثينا وروما القديمة.

لقد شاء غراو أن يكون نداؤه فعل مقاومة ضد الخطر الذي ما فتيء يتهدّد الهندو - جرمانيين بعدما ألحفوا على ماضيهم بالنسيان، كما هي عليه حال معاصريه الذين تتجاذبهم إغراءات العلمنة. واعتبر أننا إن لم نناضل ضد العوامل المعادية للمسيحية ونتدارك مخاطر
[202] الروح العلمية الجديدة التي بدأ سحرها ينذر بالزوال وقعنا فريسة الوثنية (ص 256)، وأن من أراد عزل الفاعلية الهندو - جرمانية عن رصيد الحس السامي الذي تضبطه الكنيسة عرّض توازن العالم المعاصر للخطر. وحده المزج الملائم، إذن، بين جوهر التوحيد السامي والدينامية الهندو - جرمانية لا يزال قادراً على إنقاذ الغد،

(5) يلجأ المؤلف ر. ف. غراو إلى هذا المفهوم في كتاب آخر وضعه بعنوان: Rudolf Friedrich Grau, *Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwickelung* (Gütersloh: Bertelsmann, 1875), pp. V sq. et 114 sq.

بفضل تفتح هاتين النزعتين ونموهما معاً في قلب مسيحية نحسن فهمها.

لم يوافِنا غراو بأي جديد عندما تساءل عمّ إذا كان التقليد العبراني هو الوحيد الذي وجّه مسيرة التاريخ؟ أوَلم نشهد في موازاة سبي الشعب إلى بابل ونهاية استقلال الدولة العبرية ظهورَ المدنيّة الأثينية بفضل شرائع صولون؟ بلى. ولكن غراو لا يرى في ذلك محض صدفة واتفاق، بل علامة من علامات العناية الإلهيّة.

وفي ما خصّ تحقّق المسيحية، أَوَلَمْ يجئ متزامناً مع خراب أورشليم؟ بلى. وقد انشقت عنه فجيعة الشعب اليهودي، إذ كانت حضارته الوحيدة التي تحدّت سلطان روما من بين حضارات الأرض كلّها[6].

في مواجهة عروسين

يسوق لنا غراو اعتباراته ضمن مساراتها الفكرية بحيث لا تبطل غرابة بعض أقواله تماسك فكره اللاهوتي والسياسي. فما يريد إثباته بالضبط هو أن مشعل التوحيد السامي يشكّل الرابط الوحيد الممكن بين الله الكلي القدرة وشعبه الجديد المختار من المسيح. لذا يطلّ علينا في خاتمة كتابه بفكرة زواج إلهي كفيل بأن يضمن للهندو ـ جرمانيين دوراً مهيمناً في التاريخ.

[203] إلا أن رينان كان قد سبق غراو إلى القول بأن الساميين لم يحملوا إلى العالم علماً ولا فلسفةً ولا فنوناً ولا سياسة، بل كانت «ديانتهم الحقيقيّة» (ص 225) هي التقدمة الوحيدة الممنوحة من لدُنهم إلى سائر الشعوب. إن معتقدهم الإيماني هو بمثابة عطيّة

(6) المصدر نفسه، ص 2، 9، وص 126 ـ 127.

جوهرية أتاحت لعالم البشر المبهورين بمفاعيل العالم المنظور أن يرتقوا نحو الإله غير المنظور (ص 216)، حتى ليصحّ القول إن الساميّين هم المُمسِكون وحدهم بالحقيقة الأبدية الجوهرية والفائقة الطبيعة، حقيقة التوحيد التي تدين لهم بها الشعوب بصفتهم أسيادها الأوائل الذين انفردوا بها دونهم ذات يوم.

هنا يقف غراو متسائلاً في عمق سرّه: لمَ حصلت الأمور على هذا النحو؟ وكيف استطاع هذا الشعب العاجز عن التفلسف أن يُرسي المبدأ التأسيسي لكل فلسفة حقيقيّة وينقلها من ثمّ إلى العالم أجمع؟

الجواب بسيط (ص 225) يتلخّص في أن الحقيقة الأسمى ليست فكرية، بل خلقيّة، ولا يصحّ التماسها على المستوى المعقولي والمفهومي، بل في التقاليد الدينيّة ملجإها الحصين، من جهة، وفي قلب الإنسان مركز التميز بين الخير والشرّ، من جهة ثانية. وإذا كان الشعب اليهودي الغريب عن كل فلسفة هو من اكتشف هذه الحقيقة، وليس الشعب اليوناني المشهود له بالمقدرة الفلسفية، فما ذاك إلا لأن الحقيقة ليست وليدة التجريد العلمي ولا نتيجة موهبة نابعة من أصول الحضارات الهندو ـ جرمانية.

إن غراو لا يني يذكّر في كل مجال بأن التوحيد ميزة سامية. لكنه قلّما يقف به عند حدود الشعب اليهودي الذي يكاد ألا يتطرّق إليه إلا من باب التذكير بمآسي شعبٍ لم يقدّم للتاريخ سوى طاقاته الدينيّة. كما أننا غالباً ما رأيناه يعرض عن التخصيص إلى التعميم باعتماده تسمية «العبرانيين» بدل «اليهود» بحيث يتعّين علينا إذا أردنا مرافقة غراو في المتاهة التي يستدرج إليه قارئه أن نتذكّر على الدوام أن هذا القسّ لا يُعظّم الدعوة الساميّة إلا لأنها ستغدو [204] من الآن فصاعداً في عهدة الكنيسة التي ستكفل بلوغها ملء التحقق والنمو.

لم يتلقَّ الهندو ـ جرمانيّون الوحي الإلهي، إذن، بل كان عليهم أن يرتدّوا إلى المسيحيّة لاستقبال التوحيد السامي. لقد كانوا يملكون كلّ الصفات اللازمة للنشاط العملي بوصفه روحاً المبادرة والقدرة على استحداث العلوم والفنون وإنشاء المؤسسات السياسيّة. لكنّ هذه العمارة الهندو ـ جرمانية التي تتألّف من عناصر زمنيّة يتعذّر عليها الصمود والديمومة إلا بشرط واحد هو استيعاب الشرارة الساميّة الخالدة التي اسمها «التوحيد» (ص 242 ـ 243 و260)[7]. إن العلوم والفنون التي تجسّد الديناميّة الهندو ـ أوروبيّة الخارقة لا تكتسب معناها الحقيقي إلا ضمن الكنيسة وحدها، وكل الأعمال الزمنيّة التي يتمّ إنجازها خارج نطاق الكنيسة مكتوب لها الانحلال في التوحّش والهمجيّة. انظروا ـ يقول غراو ـ إلى غزارة الطاقة المبدعة لدى الهنود تعلموا أن «الملح السامي» (ص 251) الذي حملته إليهم السيطرة المسيحيّة وحده قادر على إنقاذهم من التخبّط في الفوضى العقيمة.

ولما كان الساميّون عاجزين عن التطوّر عجزهم عن إقامة أي تدبير سياسي، فقد باتوا ينتمون إلى مملكة من غير هذا العالم (ص 249)، من دون أن نغفل أصلاً أن طبيعة ديانتهم العصيّة الخارجة على الزمن تتجدّد بواقع جمودهم هذا الذي يشكّل ضمانة

---

(7) يلتقي رينان مع غراو، على رغم تباين آرائهما، في هذه الأفكار العامة عندما يقول: «لو لم يدخل العنصر السامي إلى ثقافتنا عن طريق المسيحية لظلّت قواعدنا الفكرية والخلقية ناقصة» انظر: Ernest Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, éd. définitive établie par Henriette Psichari, 10 vols. (Paris: Calmann-Lévy, 1948-1961), t. 7, p. 727.

انظر أيضاً ص 159 من هذا الكتاب والجزء الأول من المصدر المذكور، ص 240 حيث يقول: «ما قدّمته اليهودية هو الخميرة التي خمّرت العجين ليس إلا»، (والمصدر المذكور، الجزء 5، ص 1142).

للحقيقة السرمدية. فإذا طمحت الشعوب الهندو ـ جرمانيّة إلى الاستمرار وجب عليها أن تحافظ في تراثها على جوهر الساميّة اللازمني الذي استقبلته هذه الشعوب مع السيد المسيح.

[205] إن جمود القيم الساميّة يقابله تموّج حيوي لدى الهندو ـ جرمانيّين، فكل ما عند هؤلاء متحرّك وهم لا يفتأون يتقلّبون كرسوم آلهتهم التي تتبدّل تبعاً للأحوال السياسيّة والجماليّة (ص 251)، بحيث يكفي أن يقدم التعليم يوماً على فصل المدرسة عن الكنيسة وقطع الصلة بين العناصر الساميّة والعناصر الهندو ـ أوروبيّة حتى يتحوّل الأولاد سريعاً إلى الوثنيّة (ص 256).

وهكذا فإن ما يهدف إليه غراو هو حماية الغد من عادات الزمن بإقصائه كل أشكال الوثنية إلى غير رجعة والحؤول دون تآكل الحقيقة الإلهيّة بفعل تعاور الشكوك لها وارتجاج الوجدان المرافق لزوبعة القيم الهندو ـ جرمانيّة. ذلك ما أوحى له تحديداً برواية حب يتطوّر فيها الدوران المذكّر والمؤنّث تبعاً لمواقف البطلين المسرحيين بحيث يشغل الساميّون والهندو ـ أوروبيّون على التوالي وظائف متباينة في تاريخ يقبض عليه سرّ العناية الإلهيّة.

لقد بدا العرق السامي لغراو مجرّداً من كل ما اختصّ به العرق الهندو ـ جرماني من مواهب (ص 113 وما يليها)، على غرار المرأة التي يمتنع عليها التطرّق إلى الفلسفة والفن والعلوم والخطط الحربيّة والسياسيّة. غير أنه يبقى على رغم ذلك يحتكر صفة جليلة هي تلك الديانة التي تعني محبّة الله.

ولما كانت الأحادية السامية تطابق أحادية الولاء الزوجي لدى المرأة، فقد لازمت وضعيّةُ التلقي والاستقبال الفريقَ السامي في مقابل السلوك الذكوري لدى الفريق الهندو ـ جرماني، والذي يظهر

من خلال إتقانه الفنون والعلوم على نحوٍ يخوّله إحكام السيطرة على العالم الطبيعي. على أن بقاء الفريق السامي في الظل، وإن نمّ على طابعه الأنثوي، يشكّل في الآن ذاته استعادة لسرّ الوحي الذي [206] يجعل هذا الشعب أشبه بالزوجة الخاضعة لزوجها بحكم شفافيّة انفتاحه على إله خصّه باختياره.

وهكذا نشهد انزياح الستارة عن إله متّقد الرغبة متبصّر يتعيّن عليه الاختيار بين عروسين ماثلتين أمامه (120 وما يليها): إحداهما مزدانة بالجواهر والحلي محمّلة بكنوز لا تُحصى هي رمز الشعوب الهندو ـ جرمانية التي تعيش في مملكة المخيّلة وتلجأ بفضل مواهبها الكثيرة إلى حكمة هذا الدهر، والأخرى بائسة فقيرة مجرّدة من كل زينة ومصاغ ترمز إلى الشعب السامي. فإذا صحّ أن الأولى ملكة، والثانية متسوّلة، وجب اللفت إلى أن هذه الأخيرة على رغم عوزها الشديد تمتلك جوهرة منقطعة النظير هي حبّها لله الخالق وإيمانها العميق الذي لا يخالجه أدنى شك. هي تعرف أنها مدينة له بكل شيء، لذا لا بدّ من أن تكون مُفضّلة ومختارة من قِبَله على غرار مريم العذراء. ذلك ما يوحي به المشهد الأول الذي يختتمه غراو بمقتطفات من سفر «نشيد الأناشيد» (1، 5 ـ 11) بوصفه شهادةً مؤثرة على أن الحبيبة ربما غدت بسبب مظهرها عرضة للاحتقار. «أنا سوداء لكنني جميلة يا بنات أورشليم كخيام قيدار، كسُرداق سِلْمى. لا تلتفتن إلى كوني سوداء فإن الشمس قد لوّحتني» (نشيد الأناشيد 1، 5 ـ 6). هكذا يتأكّد لنا انتقال سر الكنز السامي من شعب قديم وقع عليه الاختيار الإلهي إلى العذراء مريم التي اختارها الله لتكون أمّ الإنسانيّة الجديدة إلى الأبد.

«طبيعة الهندو ـ جرمانيين المؤنّثة»

إن الاتحاد القائم بين إله التوحيد وشعبه يخبّئ محنة قاسية

للهندو ـ جرمانيين الذين يهيب بهم غراو ملحاً إلى عرس آخر (ص 118 وما يليها)، فالواقع أن هؤلاء الأشخاص الذكوريين الأحرار، [207] بل هؤلاء البشريين الذين سيطروا على الطبيعة دون سائر الخلائق وأحسنوا استثمار الزمان والمكان باتوا اليوم مطالبين بالخضوع للساميّين. ذلك أن الهندو ـ جرمانيّين المستقلّين في كل أمر ليسوا كذلك على الصعيد الديني حيث يتوجّب عليهم لكي يصبحوا مسيحيّين حقيقيين أن يتقيّدوا بمفهوم التوحيد السامي ويمتثلوا له تماماً. بيد أن الصعوبة هنا تكمن، على حدّ قوله، في الخضوع لديانة شعب لم يكن لسائر ملكاته الفكرية والروحيّة يوماً أي تأثير فاعل في التاريخ(8). أفترانا، إذن، نشهد هذا الزواج غير المتوقّع الذي يتحوّل فيه السامي الموسوم بالأنوثة لانحصار دوره حتى الآن باستقبال كلمة الله، إلى معلّم روحي ذي بأس ذكوري ينقاد له الهندو ـ جرماني ويؤدي واجب الطاعة والولاء؟

إن الحلّ الذي يقترحه غراو بسيط ومعقّد في آن يتلخّص في تبديل الهندو ـ جرمانيين هويتهم الجنسيّة بالتحوّل من أقصى الرجولة إلى الجهوزية الأنثوية الكاملة تمهيداً لعقد زواجهم على الساميّين الذين يُمثّلون دور الذكورة الواهبة المعنى. ولكي نفهم

---

(8) ما يشكّل مصدر صعوبة بالنسبة الى الهندو ـ جرمانيين هو تلك المفارقة الناجمة عن وعيهم، من جهة، لاستقلالهم عن سائر الشعوب وتفوّقهم عليها في مختلف مظاهر علاقتهم بالعالم وتحققهم، من جهة ثانية، من تبعيتهم في الشأن الديني، تحديداً، لشعب لم يحقق أي إنجاز في سائر النشاطات الفكرية (انظر ص 119). ذلك ما عبّر عنه رينان بقوله: «إن أعراقاً تدّعي النبل والأصالة في كل شيء وجدت نفسها مطعونة في الصميم لكونها في مجال الدين تابعة لعائلة وضيعة» (انظر: المصدر نفسه، جزء 5، ص 1143)؛ «إن التوراة وهي الكتاب السامي الذي أصبح كتاب الغرب الشامل، هو العلامة الكبرى التي تظهر امتياز الشعب العبراني من الناحية الدينية وحكم العناية الإلهيّة الذي قضى بأن يكون غربنا الأخضر والنديّ تابعاً لأبناء سام على الصعيد الديني» (المصدر نفسه، جزء 7، ص 727).

كيمياء غراو ينبغي أن ندرك أن الساميّين الذين يتعيّن على الهندو ـ جرمانيين الخضوع لهم في هذه المرحلة، هم شعوب كانت [208] مشرِكة بالأمس لكنّها عادت فتحرّرت من تعدّديتها الوثنية بفعل نظرة جديدة مسيحو ـ ساميّة (ص 119 وما يليها). بتعبير آخر، يجب على الهندو ـ جرمانيين، وثنيّين أكانوا من القرون الغابرة أم معاصرين يتهدّدهم خطر العلمنة، أن يفوزوا بشعلة التوحيد كي يبلغوا الحرية والاستقلال في المجال الديني كما في سائر المجالات، وأن يبقوا أمناء لهذا الجوهر السامي الذي بات وقفاً على المسيحيّة. ثم يختتم غراو هذه الأفراح الاحتفالية بإعلان رسمي للزواج العظيم الذي دبّرته العناية الإلهيّة بين الساميين والهندو ـ جرمانيين قائلاً:

«لقد مهرت السماء بختمها هذا الزواج بين الروح الساميّة والطبيعة الهندو ـ جرمانيّة[9]».

بفضل هذا الزواج سيتسنّى للهندو ـ جرمانيين الذين استقبلوا الإله الحق عند اعترافهم بالجوهر السامي المتفتّح في كنيسة المسيح أن يطلقوا العنان لدعوتهم، وهي تتمثّل بالسيطرة على العالم (ص 119 و258) لا على المستوى النظري فحسب، بل المستوى العملي أيضاً، سواء من خلال الفن أم السياسة والحكم.

الا أن تركيز غراو على رجولة الهندو ـ جرمانيين الطاغية لم يحل دون تشديده في خاتمة كتابه على المداورة الزوجيّة التي تقوم على تبادل الدورين الذكوري والأنثوي على مدى فترات هذا الزواج السماوي. فإذا كانت علاقة الله بالعرق السامي على غرار علاقة

(9) Grau, *Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwickelung*, p. 257.

الزوج بزوجته فذلك لا يمنع الساميين من تأدية الوظيفة الذكورية
[209] لاحقاً حيال الهندو ـ جرمانيين المتأنثين. وكما أن المرأة تكوّن طبعها ومعنى كيانها بالزواج ومن خلاله، كذلك يقيّض للهندو ـ جرمانيّين أن يكتشفوا معنى إنجازاتهم بارتدادهم إلى ديانة المسيح الذي ينوب عنه في هذا الزواج الشريك السامي.

نستنتج مما تقدّم أن التقابل الحاصل بين «الطبيعة الأنثوية» المنسوبة إلى العرق الهندو ـ جرماني و«روح الرجولة» المتحوّلة إلى العرق السامي إنما يحدده اتجاه سهم الوحدانية نحو هذا الأخير. وما يجدر اللفت إليه في هذا المجال هو أن السامي المتأنّث الذي أسند إليه في هذه اللوحة البسيطة والمعقّدة في آن دور العروس الموحِّدة المقدِّمة إلى عريسها إنما هو العبراني دون سواه. في حين أن السامي المسترجل الذي تحوّل إلى معلّم للهندو ـ جرمانيين هو عبارة عن هندو ـ جرماني آخر كان بالأمس مُشرِكاً ثمّ تحرّر من وثنيّته بارتداده إلى الإيمان الحق.

إن غراو لا يفتأ يردّد اللازمة الآتية: لم يبقَ لنا من حضارتي اليونان والرومان إلا بضع أنقاض وأطلال، بعكس الساميّين الذين لم يكن عليهم للزمن أي سلطة. إن دعوتهم الدائمة التجدّد تتدفق من كنز لا ينضب طالما أن مصدره هو الله السرمدي (ص 260 ـ 261). هذا النصيب الثابت الذي خصّهم به الله هو الأمل الوحيد لـ «الحضارة المعاصرة» إذا ما تمّ استيعابه من قبل الجرمانيين المتمسحنين. أما إذا عجز هؤلاء عن مثل هذا الامتلاك العجائبي لفلذة التوحيد الثمينة لدى الساميّين فلا يمكن لـ «رأسمالهم»، مهما كان وافراً، إلا أن يقودهم إلى الإفلاس والانهيار (ص 260). كذلك لا يفوت غراو التنويه في هذا السياق إلى أن كتابات لوثر كانت ترمي إلى تحقيق مثل هذه الوحدة المقدّسة بين الساميّين وأبناء

يافث[10] (Japhet)، وأن هذا التحالف كان في أساس نجاح حركة الإصلاح البروتستانتيّة (ص 235 ـ 236).

إن نور الوحدانية يشرق على السامي من عالم جوهري تأسيسي. بيد أن ما يسطع في قلب هذا البعيد الغريب هو في الواقع مصدر كل قرب وجوار. وما أحوج حضارتنا اليوم إلى هذه [210] الشعلة التي لا يقوى الزمن على إخمادها، والتي قدّستها الكنيسة من خلال هذا الزواج السماوي كي يضفي على المنجزات الهندو ـ جرمانيّة معناها الحقيقي في الزمان والمكان. من هنا رأينا غراو، بعد توثيقه الصلة بين المسيحيّة والساميّة التي يجعل بحوزتها الكنز الإلهي الوحيد، يدعو الهندو ـ جرمانيين إلى الأمانة للكنيسة لئلاّ يؤول بهم النسيان إلى خسارة رأسمالهم والسقوط في التصوّرات الوثنيّة. لذا وجب عليهم انطلاقاً من مزاياهم الخلاّقة المُستمدّة من ينابيع زمنيّة معيّنة، والمترسّخة في طبيعة آلهتهم المنظورة والمتبدّلة، أن يخضعوا للترتيب التوحيدي الذي تتعهّده المسيحيّة المبشّرة بالإله الواحد والحاضنة لكل مغزى وانتصار.

وما كان رودولف غراو ليروي لذاته والآخرين حكاية البشرية المنصرمة هذه، والتي تستمدّ رحابتها من أمانيه التوّاقة إلى السيطرة على الغد إلا لأنه يريد أن يضمن للشعوب ديانة الوحدة الحقيقيّة التي تُبطل تعدّدية الأشكال والأجساد الإلهيّة وتحمل «الركاب كلّها على الانحناء خاشعة للإله الأوحد في كل أنحاء الأرض»[11]. ليس هذا فحسب، بل إن ما يريده غراو أولاً وآخراً هو أن تصبح حضارتنا

---

(10) يعتمد غراو أيضاً العبارة القديمة «اليافثيّين» للدلالة على الهندو ـ جرمانيين (انظر: المصدر نفسه، ص 235 و250).

(11) Grau, *Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwickelung*, p. 3.

حضارة عالميّة[12] يتم فهمها في ضوء مصطلحات التوحيد المسيحي.

والثابت أن ما نقع عليه هنا لا يعدو أن يكون مجرّد فصل من مجموع فصول أخرى ممكنة لتلك الرواية الإلهيّة التي تنطلق من بنائها المحكم دلالات استشرافيّة يشهد عليها أيضاً تعليم أدولف غراو أستاذ اللاهوت في كونيغسبيرغ.

(12) غالباً ما يستعمل غراو لفظة «حضارة» كلفظة رديفة للفظة «ثقافة». أما بشأن التمييز بين هذين المفهومين في ألمانيا خلال القرن التاسع عشر فينبغي مراجعة: Jean Starobinski, «Le Mot civilisation,» *Le Temps de la réflexion*, vol. 4 (1983), pp. 42 sq. et 13 n. 1.

من أجل الحصول على بعض المعلومات المتعلّقة بالمراجع.

ساميّون وآريّـــون على قدم الــمساواة

(إينياس غولدزيهر)

ولـد إيـنـيـاس إسـحـاق يـهـودا غـولـدزيـهـر (Ignaz Isaac Jehuda Golgziher) في الثاني والعشرين من شهر حزيران/ يونيو سنة 1850 في مدينة شيكيسفيهرفار (Székesfehérvár) الواقعـة بين بحيرة بالاتون (Balaton) ونــهـر الـدانـوب جـنـوب مـديـنـة بـودابـسـت (Budapest)، والـمعروفـة قديماً باسم «ألـبـا ريـجـيا» (Alba Regia) حيـث كـانـت تجري مراسيم تـتويج مـلوك الـهنغار.

نشأ إينياس في عائلة يهوديّة متواضـعة تتعاطى تجارة الجلود، وتلـقى تـربية دينيـةً تقليديـة رافقته طوال فترة تردده على المدرسة الابتدائيّـة، حتى إذا بلغ العاشرة من عمره تـمّ إلحاقه بمعهد الآباء السيسترسيان، مما يسّـر له تنشئة مزدوجـة قوامها المزجُ بين الثقافة الكلاسيكيّة والمعارف التلموديـة.

ظهرت على الفتى علامات النبوغ المبكر، فلم تكد تمـضي سنتان على دخوله إلى المعهد المذكور حتى أصدر كتيّباً في الصلاة

اليهودية[1]. ولسوف يتطرّق غولدزيهر في سياق يومياته التي لم تبصر النور قبل عام 1987 إلى ذكر ذلك النص القصير الذي أساء إلى سمعته وعرّضه للنبذ والمذمّة من قبل أبناء دينه الذين رأوا فيه «زنديقاً» ولم يتوانوا عن نعته بالـ «سبينوزي»[2].

[212] اضطر الشاب إينياس على أثر إفلاس تجارة والده إلى الانتقال مع عائلته إلى بودابست حيث أُدخل إلى مدرسة «الجيمنازيوم» الكالفينيّة لإنجاز دراسة البكالوريا. لكنه راح في الوقت نفسه يتردّد إلى جامعتها للاستماع إلى محاضرات المستشرق أرمان فامبيري (Armin Vámbéry) (1832 ـ 1913) سنة 1865. وعندما بلغ الثامنة عشرة سافر إلى ألمانيا قاصداً برلين حيث أتيح له أن يتابع عن كثب تعليم الحاخامين أبراهام غيغر (Abraham Geiger) (1810 ـ 1874) وموريتز شتاينشنايدر (Moritz Steinschneider) (1816 ـ 1907) اللذين كانا يُمثّلان التيّار الإصلاحي في العلوم اليهودية[3] إلى جانب امتلاكهما خبرة مميزة في مجال العلاقات الإسلاميّة - اليهودية في

(1) «صلاة ـ أو حديث ـ إسحاق»، إينياس إسحاق غولدزيهر، 1862، يضمّ 19 صفحة، لكنني لم أقع البتة على الكتيّب المذكور في فهرس كتب ب. هيلر (B. Heller)، ص 17، انظر الهامش رقم 8 ص 244 من هذا الكتاب.

(2) شتيمة متداولة في المجتمعات اليهودية التقليدية حيث لم يغب بعد عن بال أحد الحرم الذي رشق به مجمع أمستردام الفيلسوف سبينوزا، انظر ص 56 من هذا البحث. انظر أيضاً: Ignaz Goldziher, *Tagebuch*, Hrsg. von Alexander Scheiber (Leiden: Brill, 1977).

(3) في ما يتعلّق بـ ليوبولد زانس (Leopold Zuns) (1794 ـ 1866) مؤسس «العلوم اليهودية» التي راحت تتوسّع اعتباراً من عام 1810 ولاقت أولى تحديداتها عام 1822 في: *Zeitschrift für die Wissenschaft des judentums*، انظر: B. Dinur, «Wissenschaft des Judentums,» *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16 (1971), col. 570-584, and Dominique Bourel, «La Wissenschaft des Judentums en France,» *Revue de synthèse*, vol. 4, no. 2 (1988), pp. 265 sq.

العصر الوسيط. كذلك التقى غولدزيهر بحكم ميله إلى الاتجاه العقلاني في العلوم اليهودية هـ. هيمان شتاينهال (H. Heymann Steinthal) (1823 ـ 1899) الذي حثّه على ارتياد علم الأساطير لماكس موللر والاطلاع على علم نفس الشعوب واللسانيات[4].

كانت سنة 1869 حاسمة في حياة غولدزيهر بإتاحتها له فرصة التتلمذ للفيلولوجي العلاّمة هنريتش لابريخت فلايشر (Heinrich Leberecht Fleicher) (1801 ـ 1888) في مدينة لايبزيغ. وكان هذا الأخير قد درس اللغات العربيّة والفارسيّة والتركيّة على يد سيلفستر دو ساسي (Silvestre de Sacy) (1758 ـ 1838) أحد كبار أساتذة معهد فرنسا.

نال غولدزيهر شهادة الدكتوراه[5] بإشراف أستاذه فلايشر في شباط/فبراير 1870 وهو لـمّا يتجاوز العشرين. وكانت قد دعته [213] ضرورات الدراسة إلى الإقامة فترة وجيزة في مدينة لايده (Leyde) الهولندية ما لبث بعدها أن أقفل عائداً إلى بودابست حيث عُرض عليه التدريس في جامعتها برتبة أستاذ مساعد.

تمّ انتخابه عام 1892 عضواً في أكاديميّة العلوم في بودابست، مما خوّله أن يعمل مراسلاً أجنبيّاً لعدة جمعيات علميّة ويتقلّب في مناصب عدة بين ألمانيا وكامبريدج التي كانت جامعتها سبّاقة إلى منحه لقب أستاذ عام 1894 في حين تريّثت جامعة بودابست حتى

---

(4) أسس هـ. شتاينهال عام 1860 مع صهره موريتس لازاروس (Moritz Lazarus) (1824 ـ 1903) مجلة *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (1860 ـ 1886).

(5) *Studien über Tanchūm Jerūshalmi*, Leipzig (1870).
تدرس هذه الأطروحة شخصية شارح يهودي للعهد القديم كتب بالعربية في القرن الثالث عشر.

عام 1905 في ترقيته إلى رتبة أستاذ في الفيلولوجيا السامية، علماً بأنه شغل وظيفة أمانة سر الجماعة الإسرائيلية الليبيراليّة مدة ثلاثين عاماً كان خلالها يتقاضى أجراً نظامياً إلى جانب مزاولته مهنة التدريس منذ عام 1900 في المدرسة التلمودية.

ومع أن الدراسات اليهودية قد شكّلت لغولدزيهر موضوع اهتمام دائم إلاّ أن شهرته العالمية لم تقم عليها، بل على أبحاثه في العلوم الإسلاميّة[6]. وعندما حضرته المنية في الثالث عشر من شهر تشرين الثاني/نوفمبر سنة 1921 كان يعتبر بحق مؤرّخاً فكرياً وفقيهاً لغوياً ورجل خبرة[7] واختصاص، بل أحد أرباب العلوم الإسلاميّة، حيث إن أعماله قد أسست في أواخر القرن التاسع عشر لمرحلة جديدة في فهم الشريعة القرآنيّة وتكوّن الجماعة الإسلاميّة الأولى[8].

---

(6) كتب ج. - ج. فاردنبورغ (J. - J. Waardenburg) عام 1963 حول هذا الموضوع قائلاً: «يبدو أننا لا نبالغ في قولنا إن غولدزيهر هو واضع العلوم الإسلامية كعلم تاريخي بكل معنى الكلمة [...]». Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'occident, comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'islam et se sont formé une image de cette réligion: I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C. H. Becker, D. B. Macdonald, Louis Massignon*, maison des sciences de l'homme. Recherches méditerranéennes. Etudes; 3, [3e édition revue] (Paris; La Haye: Mouton, [1969]), p. 244.

انظر نهاية الهامش رقم 8 من هذا الصفحة.

(7) كلّفت وزارة التربية الوطنية الهنغارية غولدزيهر بمهمات خاصة، فسافر إلى القاهرة وسوريا وفلسطين في الفترة الممتدّة بين شهري أيلول/ سبتمبر 1873 ونيسان/ أبريل 1874. وقد ألبسته جامعة الأزهر في القاهرة عباءة الطالب الجامعي، وهو أمر غير مألوف بالنسبة إلى شخص أوروبي. وفي القاهرة أيضاً رفض عرضاً لترأس إدارة المكتبة الخديوية الكبرى.

(8) بالنسبة الى سيرته ومؤلفاته، انظر في ما عدا كتاب: Goldziher, *Tagebuch,* انظر: Louis Massignon, «Ignace Goldziher (1850-1921). Notes sur sa vie, ses œuvres et sa méthode,» *Revue de l'histoire des réligions* (Paris), vol. 86 (1922); =

حق الشعوب بالميثولوجيا

نعود بالتاريخ إلى سنة 1876 التي شهدت صدور كتاب [214] غولدزيهر: **الميثولوجيا العبرية وتطورها التاريخي**[9]. وكان المؤلّف قد وضع هذا الكتاب أولاً بالهنغارية لغته الأم، لكنّه قبل أن يسلمه للنشر عدل فجأة عن رأيه وعكف على ترجمته إلى الألمانيّة. ولم تستطع الصفحات الأربعمائة أن تثنيه عن عزمه هو الذي كان يدرك جيداً أن نصيب هذا الكتاب من الفهم سيكون ضئيلاً حتماً نظراً إلى اتساع دائرة القرّاء المعنيين به.

كان غولدزيهر يرمي من خلال بحثه هذا، الذي يصحّ إدراجه في عداد مؤلّفات مرحلة الشباب، إلى إثبات حقيقة مؤدّاها أن الميثولوجيا كانت ولا تزال قائمة عند الساميين تماماً كما هي عليه في سائر المجتمعات الإنسانية. لكنه اختار أن يخصّ بالدراسة الشعب العبري دون سواه من الشعوب السامية، فمضى يطبق بشغف أصول الفكر النقدي والتاريخي على ديانة أجداده متأثراً بفلسفة الأنوار

= Bernát Heller, ***Bibliographie des oeuvres de Ignace Goldziher***, publications de l'école nationale des langues orientales vivantes. 6e série. vol. I, avec une introduction biographique de M. Louis Massignon (Paris: Impr. nationale; libr. orientaliste Paul Geuthner, 1927); Róbert Simon, ***Ignác Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in His Works and Correspondence*** (Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences; Leiden: E. J. Brill, 1986), pp. 11-76.

كذلك بالنسبة لأعماله، انظر المصدر المذكور، ص 103 ـ 104، 124 ـ 125، وص 160.

(9) Ignác Goldziher, ***Der mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche entwickelung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft*** (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876).

ظهرت في السنة التالية في لندن الترجمة الإنجليزية بفضل راسل مارتينو، وقد تمت إضافة بحثين إليها لشتاينهال (أعيدت طباعته عام 1882، وطبعة أخرى في نيويورك وكوبر عام 1967).

[215] الجديدة في معالجته «العلوم اليهودية»، كما راح يتفحّص الروايات العبرية رغبة منه في إبطال الوهم السائد بأن هذا الشعب هو أكثر الشعوب الساميّة حرماناً من الأسطورة. ففي نظره أن الميثولوجيا العبرية كانت دوماً، وعلى غزارة مصادرها، أشبه بـ «الطفل المُهمل»[10] (*Stiefkind*، ص 13) الذي تغفله الدراسات الأسطورية. لقد دأب اللاهوتيون اليهود والمسيحيون على احتجاز الشعب العبري ظلماً داخل عالم لا تاريخ له ولا أثر لأي صورة أو رمز أو خيال. ولم يكن العلماء بأفضل منهم حالاً، إذ إنهم بتحييدهم إياه عن مخاطر الثنائية المؤلفة من العقل[11] والأسطورة في الوجدان الأوروبي قد حرموه من عظمة الدينامية المتولّدة من تفاعلهما، وكأن شعب إسرائيل لم يكن في تاريخ المجتمعات القديمة إلا الحارس المختار لوحدانية أصليّة تتخذ لها من الشعوب التي أضلّها الشِّرك شهوداً فاقدي الذاكرة.

لقد نبّه غولدزيهر قرّاءه منذ العبارة الافتتاحية الأولى لكتابه إلى أنه ليس في نيّته «وضع نظام للميثولوجيا العبرية» (ص 7)، بل إن جلّ ما يتمناه هو المساهمة في تجديد الدراسات الساميّة على قاعدة بعض النماذج المقترحة من قبل أ. كون (A. Kuhn) (1812 ـ 1881) وف. ماكس موللر أستاذي الميثولوجيا المقارنة. لكنه لا يكاد يوجه إليهما التحيّة بصفتهما الأبوين المؤسسين لهذا العلم حتى

(10) هذه الشواهد مأخوذة من طبعة 1876 المعتمدة من قبلي.

(11) يمكن تحديد هذين المفهومين عن طريق مقارنة أحدهما بالآخر. كانت النتيجة تأتي دائماً لمصلحة الآريين في الجدل الآريو ـ سامي الذي عرفه القرن التاسع عشر حيث اعتبر كل من الأسطورة والعقل والمخيّلة الخلّاقة في الفنون والعلوم وقفاً على الآريين، في حين كان يُنظر إلى الساميين وكأنهم مجرّد ينبوع تديّن لا ينضب (انظر ص 133 وص 147 وما يليهما، والهامش رقم 32، وص 219 و232 وما يليهما من هذا الكتاب).

يجهر بعزمه على مخالفتهما الرأي في بعض النقاط الجوهرية (ص VIII)؛ لأنه، وإن كان يعتبر نفسه تلميذاً لهما ـ كما يشهد على ذلك كتابه حتى في المواضع الأكثر تطرفاً ـ لا يُسلّم بالمبادئ الأوليّة [216] التي انطلق منها معلماه ولا يقرّ بما توصّلا إليه من نتائج.

يتضح مما تقدّم أن طموح غولدزيهر مزدوج يتمثّل **أولاً** في إخضاع الدراسات السامية إلى عملية تطبيق منهجيّة لطرائق التحليل اللساني، على غرار ما ينص عليه علم الأسطورة الجديد(12) الذي أسدى خدمات جليلة إلى الدراسات الآرية، ويرمي **ثانياً** إلى البرهنة على علموية هذه الطرائق التي أثبتت فاعليتها التطبيقية على نطاق شامل. إنها نقطة جوهرية وحاسمة لدى غولدزيهر الذي يسعى إلى إقناعنا بأن اختراع الأسطورة هو نتيجة حاجة نفسيّة ملحّة تلازم جميع الشعوب في مرحلة مُعيّنة من تاريخها. لذا رأيناه يتحرى منبت كل خرافة في الصحاري السامية متنبهاً إلى أدقّ التغيرات الجوية. فلربما رأيناه يقيس حلكة السماء في الليل ووهج الشمس في النهار، باحثاً على غرار (كون) عن علامات التقلّب المناخي والأحوال الطبيعية الطارئة بحثه عن الأسطورة الشمسيّة الكبرى التي استهوت من قبله ماكس موللر(13). ولا غروَ فقد كانت دراسات هذين الباحثين اللذين يمثلان نهجين بارزين في علم التأويل من التميُّز والأهمية بحيث أتاحت مقاربة جديدة للميثولوجيا الهندو

(12) يذكر غولدزيهر في الصفحة XXI وما يليها في توطئة كتابه مؤلفات الذين سبقوه على طريق التحديث وبنوع خاص هـ. شتاينهال في مجال الميثولوجيا العبرية.

(13) يتطرّق ماكس موللر إلى هاتين النزعتين المرتبطتين بالأحوال الطبيعية والشمسية التي طبعت الميثولوجيا المقارنة في أيامه، انظر: Friedrich Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1863*, 2 vols., traduit de l'anglais par M. Georges Harris et M. Georges Perrot (Paris: A. Durand et Pedone-Lauriel, 1867-1868), vol. 2, pp. 271 sq.

ـ جرمانيـة[14]. وقد اكتشف غولدزيهر في الشعر التوراتـي نظرة إلى العالـم تحتفظ بآثار يهوه الشمسي الذي يحارب بواسطة سهامه (الأشعّة) الحيّة الهاربة (البرق) أو الملتفّة حول ذاتها (المطر).

[217] هذا الصراع بين الكوكب والوحش يطالعنا لا في رواية يونان وحسب، بل في العديد من الميثولوجيّات الأخرى أيضاً مع فارق وحيد هو أن مقتضيات التوحيد التي اختص بها شعب إسرائيل كانت الوحيدة التي فرضت حلول يهوه مكان الشمس (ص 33 و329). على أن غولدزيهر لم يتوانَ في مواضع أخرى عن سلوك خطّ مغاير برفقة شتاينهال مؤكّداً «أن أكثر [القرّاء] تشكيكاً» لا يسعه إلا أن يرى في مبارزات شمشون صراعاً بين النور والظلمة، خصوصاً أن اسم شِمشون وثيق الصلة بلفظة الشمس (شِمِش) في العبرية (ص 25 ـ 26 و300).

أما في ما عدا هذا التطبيق الآلي للنظريات الرائجة في عصره، فإن غولدزيهر يعرض «نظاماً» للميثولوجيا العبرية، أو على الأقل يُقدّم تصوراً معيناً لعملية تنظيم تاريخ سياسي بطيئة سارت بهذا الشعب من مرحلة الشرك الديني ـ على ما هو مأثور لدى الآريين ـ إلى شكل معين من أشكال الوحدانية غير الأصلية بتاتاً.

على أن المهمّة التي اضطلع بها غولدزيهر في كتابه لم تكن يسيرة، إذ إن مجرّد افتراض ميثولوجيا عبرية هو أمرٌ مستهجن ومرفوض. وإن أحداً لم يجرؤ قط على تقديم التوراة للطلّاب على أنها مجموعة حكايات خرافية قديمة، بعكس التعليم الكلاسيكي الذي لم يتخلّف يوماً عن إعداد العقول للتعاطي مع الطابع الأسطوري للنصوص اليونانيّة واللاتينيّة. حتى الأقاصيص الخرافية

(14) يستعمل غولدزيهر بصورة تلقائية لفظة «آري» أو «هندو ـ جرماني» للدلالة على حقل الدراسات الهندو ـ أوروبية (انظر على سبيل المثال ص VIII وXVII من مقدمة كتابه).

التقليدية لدى العرب والتي تجاري نظيراتها العبرية في القِدَم (ص XXVII و209 وما يليها) كانت تشتمل على «أساطير بدوية حقيقيّة» (ص XXIX) تتحدّث عن زيجات ونزاعات بين الكواكب والنجوم.

بذلك يكون غولدزيهر قد تحدّى كل أشكال المُقاومة والرفض التي تعترض اكتشاف الجانب الأسطوري لدى جميع الشعوب بمن فيهم الساميّون. ولم يكن الرفض الذي يسعى إلى تعطيله مطروحاً على مستوى لاهوتي بحت، بل على مستوى علمي أيضاً. ذلك أن [218] بروز المفهوم العرقي إلى الواجهة قد أحدث نقلة مهمة في طريقة التفكير، مما أكسب التعليل الديني لظاهرة العجز الميثولوجي في بعض الثقافات شرعية علمية، وأدّى إلى ظهور مؤلفات عدّة ذات طابع علمي تشجع على الاعتقاد بقصور بعض الشعوب عن بلوغ الحالة الميثولوجية.

من المؤكّد أن إخضاع كامل المساحة الساميّة إلى تدبير مقارن على غرار ذلك الذي يطبقه علم الأساطير على الميدان الآري يوجب التخلّي عن «الأحكام المُسبقة» التي تؤكّد وجود «أعراق لاميثولوجيّة». وقد كان غولدزيهر أبعد ما يكون عن إهمال فرضيات الميثولوجيا المُقارنة في عصره، لذا أنشأ الاستدلال الآتي:

إذا صحّ أن الأسطورة تصوّر كيفيّة إدراك الأفراد للمظاهر الطبيعيّة داخل مجتمع ما، وأن مجموعة معيّنة من الأفراد لا يمكنها أن تكوّن شعباً إلاّ متى اشتركت في نظرة موحدة للعالم تجري ترجمتها فعلياً من خلال أساطيرهم، فقد لزم أن وجود شعب مجرّد من الميثولوجيا أمر مستحيل[15].

---

(15) يستشهد غولدزيهر في الصفحة 16 من مقدمة كتابه بقول من *Introduction à la philosophie de la mythologie* (1856) للفيلسوف ف. فون شيلينغ (1775-1854) مشيراً إلى تمثّل ماكس موللر به.

هكذا يتبيّن لنا أن دور الثقافة الميثولوجية أساسي في نشوء المجتمعات وتطورها، وليس بمقدور أي شعب أن يتفلت من مقتضيات الفكر الإنساني الذي لا يملك إلا أن يبتكر الأساطير متوسلاً ألفاظ اللغة كي يصوغ إدراكاته وأحاسيسه المتولّدة من احتكاكه بمحيطه الطبيعي. وإن حال من يقول بعجز بعض الأعراق عن إنشاء أي أسطورة هي، بحسب المنظور الخاص بعلم نفس الشعوب، كحال من يفترض وجود «عرق مَرَضي» (ص 15). من
[219] هنا كانت الدراسات الإثنولوجيّة التي تتكلّم على شعوب «لا أثر لديها للأسطورة» ترتكب، في رأي غولدزيهر، خطأً علمياً نتيجة حصرها مفهوم «الميثولوجيا» ضمن نطاق الخرافات المعقّدة وإغفالها العنصر الأسطوري في الروايات الأولية البسيطة.

فإذ كانت الأسطورة، على ما يعتقد غولدزيهر وأرباب الميثولوجيا المقارنة، عبارة عن صياغة كلاميّة غنيّة بالتصاوير لتلك الانطباعات الناشئة بفعل تأثير الظاهرات الطبيعيّة على الحواس، فإن تطوّر الميثولوجيا هو حصيلة المزج بنسب متفاوتة بين نمطين من العوامل: **أولهما** نفسي يتمثل في القوانين العامة التي تتحكّم بـ «حياة النفس» (ص 45) بمعزل عن الظروف الإثنولوجيّة أو الميزات العرقيّة الخاصة بهذا الشعب أو ذاك، **والثاني** تاريخي - حضاري يخضع لأحوال التاريخ الحضاري. من هنا كانت الأسطورة أبداً مسكونة بتاريخ الشعب الذي يطلقها ويرويها، وكان التقاطع على أشده بين الأسطورة والتاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الخاص بجماعة محدّدة. إن تعادل مواهب الشعوب في الإبداع الأسطوري إن أدّى إلى غياب الفروقات النفسية في ما بينها لا ينفي بالضرورة انعدام التنوّع في أساطيرها نظراً إلى انطباع هذه الأخيرة بأحوال العيش الاجتماعي. فلو فرضنا أن قوماً من الصيّادين

أو القناصّة قد آلت بهم ظروف الحياة إلى الافتراق، فانصرفت شرذمة منهم إلى حياة البداوة والترحل وأخرى إلى الحياة الزراعية، فلا بدّ من الإقرار بتباين نظرتهم على مرّ الأيام واختلاف ما ينشأ لديهم من رغائب ومخاوف واهتمامات بحيث ينعكس ذلك تنوّعاً في أساطيرهم، مما يؤكّد خضوع هؤلاء للأحداث التاريخية.

وإذا كان غولدزيهر قد تعمّد اللفت إلى تباطؤ الدورات الأسطورية فذلك تشديداً منه على ضرورة أخذ العامل الزمني بعين الاعتبار ولا سيما من قبل علم المقارنة الجديد الذي تعود إليه مهمة [220] رصد الإيقاعات النوعيّة في تاريخ الأساطير، من دون أن يفوته تقسيم هذا الأخير إلى «مراحل حضارية طويلة الأمد» (ص 62) «أكثر منه إلى مقاطع زمنية وجيزة». إن تصوّراً كهذا قوامه المزج بين المستويين التاريخي والثقافي في شرح تطور الميثولوجيا من شأنه أيضاً أن يقودنا إلى اعتبار «الأسطورة مرآة أمينة لمرحلة الوعي الحضاري» (ص 46) التي منها انطلقت[16].

لقد أكثر غولدزيهر من التردد على لفظة «عرق» التي لا توجب في نظره أي تقاطع خاص مع مسلكية الشعوب. لكنه يستوحي تحاليله من **علم نفس الشعوب** لـ م. لازاروس (M. Lazarus) (1824 ـ 1903)[17]. ولما كان هذا العلم يُعنى بدراسة «النفس الإنسانيّة» انطلاقاً من الاقرار بأن القوانين العامة التي تتحكم بالفكر البشري تضبط التنوع الظاهر في المسالك الخاصة بكل شعب، فقد عمد غولدزيهر إلى التمييز بينه وبين «علم نفس الأعراق»، موضحاً أن هذا

---

(16) هذا ما قرأه غولدزيهر أيضاً عند أ. كون (Kuhn) (ص 92).

(17) انظر الهامش رقم 4، ص 243 من هذا الكتاب.

الأخير لا يحظى بأكثر من وجود نظري بحت[18]، في حين أن «علم نفس الشعوب» علم قائم بالفعل يهدف إلى البرهنة على حقيقة مؤدّاها أن القوانين العامة التي «تضبط حياة النفس» هي عين ما يحدد تباين مسارات الشعوب المتمايزة. وبالتالي، فمهما تغرّبت هذه الشعوب وباعدت بينها المسافات تبقى نوازعها النفسية هي عينها.

لذا يجب ألاّ ندع التصنيفات العرقية تغزو علم الأساطير (ص 21)، بل الأوْلى بنا أن نستعمل علم الميثولوجيا المقارنة في [221] الوجه الصحيح كيما يُتاح لنا اكتشاف الترسيمات الجوهرية المشتركة في أساطير «الإنسانيّة جمعاء بغض النظر عن أي تمييز عرقي» (ص 108). هذه الأنماط الميثولوجيّة التي تضاهي إدراكنا لأشعّة الشمس وظلمات الليل شمولاً ليست «آرية تخصيصاً»، مما يخولنا الاستنتاج بأن غولدزيهر يريد إدراج «أسطورة العبرانيين ضمن المقولات الإنسانيّة المشتركة من دون أن يطمس تنوّع الحضارات التاريخية».

لقد كان ف. ماكس موللر مُحقّاً بانتقاده مفهوم «الغريزة التوحيدية» لدى رينان (ص 10 و316)[19]، لكنّه أخطأ باعتباره «الصياغة الأسطورية» التي تغلو في التخييل والتهويل اللفظي وقفاً على «العرق الآري»[20]، كما أخطأ في تصوّره أن المفردات الساميّة

---

(18) *«Eine besondere Rassenpsychologie aber gibt es nicht»*, p. 46.

(19) Ernest Renan, «Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme,» *Journal asiatique* (février-mars 1859; avril-mai 1859).

انظر ص 136 و153 من هذا الكتاب.

(20) Goldziher, *Introduction à la philosophie de la philosophie*, p. 10.

يستشهد (في طبعته الإنجليزية) «للتوحيد السامي» بماكس موللر، انظر: Friedrich Max Müller, *Essais sur l'histoire des réligions*, ouvrage traduit de l'anglais par George Harris (Paris: Didier, 1872), p. 503.

تحول «دون نسيان دلالة الألفاظ الإسنادية» (ص 49) كما لو كانت الألفاظ الساميّة من الشفافية بحيث تتيح تحديد كل ما يمثل في خلفيتها الدلالية من ظاهرات طبيعية أو كان المعجم الآري بسحره الملتبس وحده قادراً، بالمقابل، على عملية الإبداع الأسطوري.

يلتقي غولدزيهر مع موللر في رفضه تعليل الأسطورة بالتباس الدلالة على الظهورات الطبيعية، مما يجعل توصيف الإدراك لمطلق ظاهرة طبيعية (ص 50) سبباً مباشراً في ولادة الأسطورة. لكنه يتصدّى لرأيه القائل إن الينبوع الأساسي و«المرضي» للأساطير الآرية يكمن في نسيان دلالات الألفاظ الأصلية. إن أقدم النماذج الأسطورية كالشمس والقمر والفجر لدى الأقدمين لم تنشأ، في رأي [222] غولدزيهر، في ظل النسيان أو التباس الدلالة اللفظية، فلا النيّر الأعظم (هيليوس) أخو سيلينيه المسمّى «إيوس» لدى اليونان، ولا الفجر «أورورا» عند اللاتين كانا نتيجة تأثير لغوي مبهم (ص 50).

يتحدّد مشروع غولدزيهر، إذن، بنقطتين: **الأولى**، نزع الصفة الآرية عن الوظيفة الأسطورية إبرازاً لخاصة الشمول الإنساني في هذه الأخيرة. **والثانية**، تعميم المنهجيات التي أثبتت نجاحها في مجال الدراسات الآرية للعالم السامي.

وقد عمل وفاءً بوعوده هذه على تأهيل القارئ للتعرّف إلى المظاهر الشمسية حيناً، وإلى الهالات القمرية لبعض الرموز العبرية الكبرى حيناً آخر، من دون أن يفوته إجراء المقاربة بينها وبين نظائرها العربية متى بدا له الأمر مناسباً. هكذا صار آدم وحواء (ص 255) ونوح (ص 383) و الآباء (ص 21 وما يليها، 38 و39 وما يليهما) كلهم إشارات تنتمي إلى عالم الميثولوجيا الشمسيّة، إما نظراً إلى أعمالهم، وإما لأن في أسمائهم ما يذكّر بهذا النيّر كما هي الحال بالنسبة إلى آدم الذي أثبت التحليل اللغوي وجود صلةٍ

بين اسمه وأشعّة الشمس الحمراء[21]. أما إذا كانت لفظة «إلوهيم» الواردة بصيغة الجمع للدلالة على الإله الواحد قد حملت في التوراة معنى الإفراد أو جمع الجلالة، فذلك لأنها من بقايا الشِّرك الوثني في اللغة الساميّة (ص 327).

لكن، لئن جاز، بل وجب دراسة الميثولوجيا العبرية على غرار قصائد اليونان والهنود، فذلك لن يمنع غولدزيهر من الاستنتاج على رُغم كل اعتبار سابق بأن المادة التوراتيّة لا توازي المُصنّفات الآرية وفرة وعظمة (ص 21) حتى بعد إضافة شروحات «الهاجادا» (ص 34 وما يليها) الربّانيّة عليها. إن «نواة الأسطورة الأصليّة» (ص 23)، آريةً أكانت أم سامية، هي مستمدّة، من دون شك، من [223] الظاهرة الطبيعية. من هنا كانت أقوال الآباء وأفعالهم، بل أسماؤهم أيضاً تتضمن تفسيراً أو تأويلاً لظهورات الطبيعة. إلا أننا إذا تتبعنا «نمو هذه (الأساطير) التاريخي»[22] تحقق لدينا أن ما يُميّز العبرانيّين عن سواهم هو تحويلهم عناصر العتاد الأسطوري إلى شخصيّات تاريخيّة، أي أسلاف أسّسوا نظاماً لاهوتياً وسياسياً. ففي حين تندفع التعدّدية المشرِكة لدى اليونان إلى تجسيم قواها الإلهيّة وأبطالها، تعمد الوحدانيّة إلى كبت الميثولوجيّا العبرية لتصنع منها التاريخ (ص 23 ـ 24).

لقد بدأ تاريخ العبرانيين القومي في أرض كنعان يوم عبرت الأسباط الرحّل ضفّة نهر الأردن اليُمنى لاحتلال أرض الميعاد (ص 281 وما يليها). لكن لما كانت ثقافتهم الدينيّة والسياسيّة على درجة

---

(21) بخلاف ماكس موللر الذي يتبيّن في اسم آدم صفة «أرضية» (المصدر نفسه، ص 255، الهامش رقم 1).

(22) إنه «النمو التاريخي» الذي يشير إليه عنوان الكتاب *geschichtliche Entwickelung*، انظر ص 245، الهامش رقم 9 من هذا الكتاب.

كبيرة من التدني قياساً إلى ثقافة أهل البلاد، فقد عمد العبرانيون إلى اقتباس نظام الملَكيّة عن هؤلاء وعن الفينيقيين جيرانهم الجدد، فضلاً عن غيره من المؤسّسات. ذلك هو التفسير التاريخي الوحيد المقبول لدى غولدزيهر الذي يستبعد أن يتمكّن شعب من البدو الرُحّل لم يعرف له أي «ماضٍ سياسي» (ص 239) من تأسيس أسلوب عيش حضري بين ليلة وضحاها. أما الهيكل والكهنوت والقضاء فكلها مستوحاة في رأيه من أقرانهم الفينيقيين (ص 2).

هكذا يكون العبرانيون شعباً من الغزاة الفاتحين أرغمهم فقرهم الفكري والروحي على الخضوع إلى غنى الحضارتين الكنعانيّة والفينيقيّة. أما ما تبقّى لديهم من ميثولوجيا البداوة المنصرمة فقد اتخذ منحىً سياسياً مع «يقظة الوعي القومي» (ص 303). ولا [224]
غروَ، فإن من شأن الحماسة القومية، في تلك العصور السحيقة، «كما في أزمنتنا الحديثة» أن يؤثّر على الأسطورة ويسهم في صنعها وقولبتها. لذا نرى الأساطير العبرية تنسب أبطالها إلى سلالات ماقبتاريخيّة بهدف إكساب المحفّز السياسي مشروعية جديدة. فإذا كان إبراهيم أبا الشعوب قاطبةً فهو أيضاً جدّ العبرانيّين (سفر التكوين 14، 13؛ 17، 4 ـ 5) مما يسمح لذرّيته بلعن أعدائها (ص 306). أما حام ذلك الفتى الذي كشف عورة أبيه فسيكون منبوذاً من قبل ذرّيته الكنعانيّة (سفر التكوين 9، 18 ـ 26). إن «الولع القوميّ» (ص 307) الذي يستعيد هنا خصائص الخطاب «التعليمي» يحوّل نوح من بطل شمسي في إحدى الأساطير البدوية القديمة إلى رمز سلفي بحيث تكون لعنة نوح الموجهة لا ضد حام المذنب بل ضد ابنه كنعان[23] بمثابة تسويغ لافتتاح العبرانيين أرض الميعاد.

---

(23) «حام هو أبو كنعان». ترد هذه العبارة مرتين في الفصل التاسع من **الكتاب المقدس**، «سفر التكوين،» من الآية 18 إلى الآية 26.

لقد كرّس غولدزيهر فصلاً بكامله لدراسة الروابط المُحْكمة بين الأساطير البدْئيّة وهوية العبرانيين القوميّة مبيّناً أن هؤلاء أعادوا صياغة الميثولوجيا العبرية القديمة بحثاً عن مشروعيّة تاريخيّة لهذا الاحتلال، وتخيّلوا تاريخاً سياسيّاً سابقاً للتاريخ كان لهم فيه أسلاف يأهلون أرض كنعان مستبقين دخول أحفادهم إليها وتوطنهم فيها، ما يعني أن أدوات وعيهم الجديد هي هذه الرموز الأسطورية التي تمّ إعطاؤها طابعاً قوميّاً بتحويلها إلى فاعلين تاريخيين.

وإذ أصرّ غولدزيهر على توضيح طبيعة هذه «الفكرة السياسية» (ص 331) اعتبر أن العبرانيين قد نسبوا إلى «الحقبة الآبائية» بعد
[225] فوات الأوان حال الضرورة الملزمة بتملّك الأرض كيما يحق للأمة العبرية يوم الفتح إعلان أرض الميعاد جزءاً من ملكيتهم منذ القدم.

الا أن العبرانيين، وإن كانوا قد نجحوا بفضل وعيهم القومي من التحرّر شيئاً فشيئاً من سطوة بني كنعان، لن يعمدوا البتّة إلى التخلّص من تلك التأثيرات الخارجية التي تشكّل «النصيب الأفضل» (ص 315) من الروح العبرية، بعدما أتاحت لهم يقظتهم القوميّة أن «يتمثّلوا» هذه القيم الغريبة ويستوعبوها في إطار مفهوم مُستقل.

إن غولدزيهر يبدو ملتزماً بهذه الفكرة إلى حدٍّ بعيد. لذا يستعيدها في الصفحات الختامية من كتابه مؤكّداً «أن مقياس الروعة لا يقتصر على الفرادة» (ص 390)، بل إن الحضارة التي تتكوّن بفضل تمثّلها العناصر الغريبة تشكل أيضاً هي الأخرى «كلاًّ متناغماً».

هكذا يؤثر غولدزيهر تسليط الضوء على قيم حضارة متطوّرة عبر الزمن بدلاً من تعظيم البدايات والحنين إلى الأصول، يقيناً منه بأن فرادة الحضارة في هذه الحالة قد تنشأ من قدرتها على «هضم»

الأشكال الثقافية الوافدة إليها من خارج من دون أن ينفي ذلك تألقها بقدرتها الخلاقة المستقلّة.

لقد أثار غولدزيهر حول هذه النقطة مسألة دقيقة حيّرت الكثيرين من علماء عصره: هل أثّرت إيران القديمة على الأدب العبري أم أن العكس هو الصحيح؟ وبعبارة أخرى، هل علّم الآريون الساميين كل شيء أم ينبغي، بالأحرى، اعتبار السامي أبا الحضارة بلا منازع؟

يبادر غولدزيهر إلى الإجابة عن هذا السؤال بقوله إننا نخطئ بالتماسنا مصدراً إيرانياً لكل آية من آيات كتب الشريعة الخمسة تماماً كما نخطئ بصدوفنا عن إيجاد أيّة صلة بين الطرفين (ص 389). لكنّه يعود فيُخرِج إجابته مخرجاً أكثر ملاءمة لتطلّعاته إذ [226]
يقول:

«...لا نحسبن أننا ننقذ شرف الأدب العبري بسوقنا الإيرانيين إلى المدرسة العبرية» (ص 391).

طبيعة يهوه «الكوزموبوليتيّة»

إن أقصى ما يميّز تاريخ الديانة العبرية هي خاصة «الإبداع الفذّ» (ص 348) التي تعبّر عن «فكر يهوه» أصدق تعبير. فحتى لو لم يمتلك العبرانيون إلا هذه «الفكرة الأصلية» لكانت وحدها كافية لإفراد «مكانة ثابتة» لهم في صفحات التاريخ العالمي. الا أنه يتعذّر علينا تحديد بداية زمنية دقيقة لـ «فكر يهوه» هذا كما يتعذّر الاستدلال على لحظة ظهوره، من هنا فإن إيثار غولدزيهر القبض على مفاعيله التاريخيّة منذ ارتفاع أصوات الأنبياء تعلن هذا الفكر وتشهد له في النصوص الكتابيّة.

وليس ما يضاهي «فكر يهوه» في الديانة العبرية إلا «فكر الله» في الإسلام. ولما كان العرب قد عرفوا يهوه قبل الإسلام حيث كان «اسم الله» متداولاً أيضاً في اللاهوت الجاهلي، فقد كان من البدهي اكتشاف وشائج كثيرة بين هذين المفهومين الإلهيّين ولو أن التاريخ عاد ففرّق بين «الله» و«يهوه» بفعل دعوات الأنبياء العرب والعبرانيين التي منحت كلاً منهما مصيره المميّز (ص 350).

ما يشوق غولدزيهر، إذن، ليس أصول يهوه، بل استطلاع سماته في تاريخ العبرانيين الديني والذي تعزّز بفضل نفوذ الأنبياء [227]
الذين لم يكونوا رجال ثقافة وعلم، ولم يكن يضاهي حماستهم إلا إخفاقهم في المجال السياسي، لكنّهم كانوا، بالدرجة الأولى، «ممثّلين خارقين للروح الفردية والاستقلال القومي» (ص 356). ولـمّا كان يهوه، في نظرهم، إلهاً قوميّاً، وإن بنسبة ما، فقد وقع اختيارهم عليه «إلهاً واحداً»[24] لا تشاركه قداسته آلهة الشعوب الأخرى.

ولم يكن خطاب الأنبياء الممعن في التركيز على الناحية القومية دون خطاب يهوه حصريةً، إذ كان «الشعب العبري» أول من اعترف به (ص 360 ـ 362)، ثم راح هذا الاعتراف يتسع بفضل مفهوم النبوة ليشمل «الإنسانية جمعاء»، مما يؤكد تجاوب يهوه مع دعوة المثال النبوي إلى «تاريخ عالمي».

لقد عُني غولدزيهر بإظهار الصفة الكوزموبوليتة ليهوه من خلال النصوص النبوية على مرّ مراحلها التاريخية[25]، كما

---

(24) يذكّر غولدزيهر بأن **التوراة** تعترف بتسميتين قانونيتين للدلالة على الله: إلوهيم (Elohim) ويهوه (Yahvé). وقد تبنّى الأنبياء التسمية الثانية التي «هي اسم الله الواحد الحقيقي» بينما إلوهيم هو اسم جنس للدلالة على مفهوم الله، ص 357 وما يليها.

(25) انظر: **التوراة**، «أشعيا،» الأصحاح 2، الآيات 2 ـ 4، و«صفنيا»، الأصحاح 3، الآيات 9 ـ 10.

كشف عن الجدل المتواصل بلا هوادة بين الخاص والعام في النصوص التي تحكي عن محبة يهوه للشعوب كافة على رغم تخصيصه واحداً من بينها بـ «حصة الأسد» (ص 362)[26].

وقد تزامن سبي العبرانيين وجلاؤهم مع فترات النبوّة الأكثر حماسة واضطراباً، حيث نشأت بعيداً عن هيكل أورشليم ديانة مشبوهة تقوم على المُساومة وتخضع للتجاذب الحاصل بين الكهنة والأنبياء (ص 367 ـ 368). على أن هذه المرحلة أعلنت أيضاً [228] اختتام عهد الأساطير أو على الأقلّ بداية تسرّب هذه الأخيرة في تعابير غامضة خفية ورموز سرّية.

في ظلّ تلك الأزمنة الغابرة كان الشعب العبري قد صاغ أساطيره، فترسخت في النفوس ولم تعد نزعة الأنبياء اليهوية لتقوى على إقفال المنافذ عليها بعدما طارت على كل لسان (ص 369). إلا أن صورة يهوه كانت من السطوة بحيث انتهى بها الأمر إلى امتصاص كل الأساطير مع تجلي قدرة الله «في الوجدان الشعبي» (372) على تهدئة العاصفة وتبديد الظلمات الدامسة. لذا فعندما يتساءل أيوب، رجل التوحيد المستقيم الذي يتقي الله ويحارب الشرّ، عن مصدر المطر والندى والجليد والصقيع، يقوده النظام التفسيري الذي يلف الطبيعة إلى علّة وحيدة هي يهوه: «هل من أب للمطر، أم من ولد قطرات الندى؟ من بطن من خرج الجليد ومن ولد صقيع السماء؟» إنه يهوه[27].

«في هذه المرحلة، يمكن القول إنه تمّ إحكام السيطرة كلياً على الأسطورة» (ص 372).

(26) انظر الهامش السابق و**التوراة**، «أشعيا،» الأصحاح 19، الآيتين 24 ـ 25.

(27) **التوراة**، «أيوب،» الأصحاح 38، الآيتين 28 ـ 29.

لقد راح غولدزيهر على مرّ فصول كتابه يحشد البراهين ليثبت للذين يسلّمون بوجود ميثولوجيا ساميّة من دون الاعتراف بوجود قصص خرافي عبري أنّ رموز العهد القديم البارزة لم تكن بالضرورة نتيجة اقتباس، بل تكوّنت بطريقة ميثولوجيّة (ص 15). كما سيبذل جهده في ما بعد ليُظهر مدى ما أحرزته الميثولوجيا العبرية من «تطوّر تاريخي» على مدى عهود طويلة كانت فيها الأساطير قد اتخذت مناحي سياسيّة وقوميّة قبل أن تصير إلى التلاشي والانحلال في الفعل اليهوي مقترناً بالوحي النبوي، مما يثبت أن انحلال الأسطورة كان لحظة الأوج بالنسبة إلى التوحيد السامي.

ولسنا نجد هنا أثراً لأي «غريزة» قاهرة على غرار تلك التي يتكلّم عليها رينان، ولا لتوحيد أصلي كذلك الذي يقول به موللر.
[229] وإذا كانت الميثولوجيا والديانة الناشئة عنها (ص 16 ـ 17) استجابة لحاجة إنسانية فإن تاريخ الشعوب الاجتماعي والسياسي هو الذي يُقولب نظام تصوّراتها الجماعيّة. لذا يردّ غولدزيهر والدهشة تملأ نفسه على أولئك الكتّاب الذين يُهنّئون العبرانيين على كتابهم المقدس المنزّه من الميثولوجيا، «كما لو كانت الأسطورة رجساً أو وصمة عار على القلب البشري» (ص 15).

كذلك يتوجه غولدزيهر إلى جماعة الباحثين عن عصر ذهبي خالٍ من الصور والأخيلة نافياً أن تكون الميثولوجيا وليدة «خطيئة فكرية تسببت بها حرية الاختيار» (ص 15)، ومستبعداً أن يلتقي هؤلاء يوماً مع «جماعة المختارين الذين أمكنهم الاستغناء عن الأسطورة».

إن وجهات النظر المتعدّدة التي يتصدّى لها غولدزيهر تجد مبرراتها مجتمعةً في النظريات الكثيرة التي يثيرها الاعتقاد بوحدانية

أصلية، وهي قناعة تستحث رجال الدين والعلماء على السواء، على الرغم من «قلّة تأثّر هؤلاء بالقبليّات اللاهوتيّة» (ص 316)، كما تشكل امتداداً للحدس القديم الذي يزعم أصحابه أن الكثرة فاضت عن الواحد. هنا يعرب غولدزيهر عن أسفه الشديد إذ لم يتمّ الأخذ برأي «الفيلسوف هيوم السديد» (ص 317)، فقد أورد في كتابه: **تاريخ الديانة الطبيعي** (1757) ما يلي:

«يبدو من المؤكد بفضل سنّة التطوّر الطبيعي للفكر البشري أن الكثرة الجاهلة يجب أن تحافظ أولاً على المفاهيم السائدة والمألوفة للقوى العليا قبل أن تبسط سلطتها الفكرية وصولاً إلى ذلك الكائن الكامل الذي يضفي النظام على حركة الطبيعة بالكلية. إن حال من يزعم أن البشر قد تمثّلوا الألوهة بصورة روح مجرد كلي القدرة والمعرفة والحضور قبل أن يعرفوه كائناً قوياً ـ وإن محدوداً ـ متقداً بالرغائب والشهوات يملك أطرافاً وأعضاء، هي كحال من يتصوّر أن هؤلاء أقاموا في القصور قبل أن يأووا إلى الأكواخ والكهوف أو درسوا الهندسة قبل الزراعة. ذلك أن الفكر يترقّى تدريجيّاً من الأدنى [230]
نحو الأعلى ويكوّن لذاته عن طريق التجريد فكرة الكمال انطلاقاً من الأشياء الناقصة» [. . .][28].

---

(28) انظر ص 41 من ترجمة م. ماليرب: David Hume, *L'Histoire naturelle de la réligion et autres essais sur la réligion*, introduction, traduction et notes par Michel Malherbe (Paris: J. Vrin, [1980]).

يستشهد غولدزيهر بهذا النص، ص 317 ـ 318؛ انظر تعليقه عليه في الصفحة 318، الهامش الأول. حول فكرة الفصل التي أدخلها د. هيوم (1711 ـ 1776)، انظر: F. Schmidt, «Les Polythéismes: Dégénérescence ou progrès?,» dans: *L'Impensable polythéisme: Etudes d'historiographie réligieuse*, ordres sociaux; ISSN 0294-1945, textes rassemblés et présentés par Francis Schmidt; [publ. par le CNRS] (Paris: Ed. des archives contemporaines, 1988), pp. 27 sq.

إن تاريخ الفكر البشري هو، في رأي غولدزيهر، في حالة صيرورة مستمرّة، كما أن المادة في الكون هي في تحوّل مستمر. وإن من شأن معتقد تعدّد الآلهة أن يمنح شكلاً متطوّراً للميثولوجيا وأن يجد هذا الشكل غايته في عقيدة التوحيد التي يتّجه إليها تاريخ كل فكر ديني. كذلك الإنسانيّة تصبو سواء من خلال نظرتها إلى الطبيعة أو من خلال مفاهيمها السياسيّة إلى وحدة أكبر وتجريد أرفع. هذا التيّار الفكري يمثّله ألبير ريفيل[29] (Albert Réville) (1826 ـ 1906) على الرغم من اعترافه أكثر من غولدزيهر بـ «هواجس التوحيد وبذوره وحدوسه المسبقة»[30] في معتقدات الشِّرك القديمة.

«من الواضح أخيراً أن الفكر البشري يرتقي إلى المعتقد التوحيدي بقدر ما يستسلم إلى المراقبة والتفكير مدفوعاً بميل
[231] مُلحّ إلى البحث عن منطق الوحدة المستتر في عمق كيانه. بيد أنه ترقٍ في غاية البطء يعوقه جذب العادات والتقاليد ويوجب، بالتالي، احترام ترتيب الأشياء في الزمن احتراماً يحظّر علينا أن نضع في البداية ما لم يحدث إلا في النهاية»[31].

تلك كانت أيضاً قناعة غولدزيهر الباطنية الحميمة حيث إن للفكر الديني في نظره تاريخاً يبدو معه التوحيد بمثابة «برهة تاريخيّة مفصليّة في حركة التطوّر» (ص 318) التي عرفتها التعدّدية المشرِكة.

---

(29) حاضر ألبير ريفيل، القسيس السابق والبروتستانتي المتحرر تاريخ الديانات في «معهد فرنسا» بين عامي 1880 و1906.

(30) A. Réville, «Les Ancêtres des européens d'après la science moderne,» (à propos d'A. Pictet, L. - E. Burnouf, etc.), *Revue des deux mondes*, vol. 49 (1864), p. 722.

(31) المصدر نفسه.

لذا يردّ غولدزيهر على الذين قرروا سجن العبرانيين داخل وحدانية أصليّة متوسلاً أدوات عصره المفهوميّة والمُستمدّة من عتاد الميثولوجيا والفيلولوجيا المقارنتين.

ولما كانت الأشياء تجد تفسيرها، دونما استثناء، في التطور الحضاري لا بالعودة إلى الأصول، فلم يعد من الجائز إقصاء أي شعب عن تاريخ الإنسانية الاجتماعي: «ليس ثمة شعوب على حال الفطرة والطبيعة» (ص 323)، كما لا وجود لشعب مُخلّص بأعجوبة تماماً لأن الديانة الموسوية لم تنزَل على موسى بشكل مفاجئ وإنما انبثقت عقيدة التوحيد من التعدّدية الوثنية وراحت تتبلور تدريجيّاً بفعل العوامل التاريخيّة التي يعود أمر الكشف عنها إلى العلوم الدينيّة. وإذ يرفض البعض الاعتراف بوجود أصل سامي مشترك لأسطورتي عدن (ص 386 وما يليها) والطوفان (ص 386)، يرتأي غولدزيهر من جهته أن يُصار إلى تحديد الاقتباسات التاريخيّة إذ ليس ما يبرر المواظبة على التماس أجواء السحر الغامض التي تلف مرحلة ما قبل التاريخ (ص 380) في عصر يُتيح لنا التعرّف من خلال الكتابات الآشور ـ بابليّة إلى الينابيع التي شكلت مصدر غنى [232]
وفير للعبرانيين خلال فترة السبي والجلاء.

إن مُؤلّف كتاب: **الميثولوجيا العبرية** يتصدّى إلى نوع من التقى غير المبرر (ص 390) يُغالي في اعتبار العهود العبرانية القديمة مؤكّداً على قناعة أساسية مؤداها أن تحويل العناصر الحضارية الوافدة من خارج إلى ابتكار خاص ليس أمراً مُشيناً على الإطلاق. وهو من هذا المنطلق يقترح أن يُصار إلى الإقلاع عن مسرحيات الأصول حيث تتنافس الأمم على تنصيب أسلافها الأوائل أسياداً على عرش المواطنية الموغلة في القدم، والاستعاضة عنها بفوائد الاقتباس والتبادل الحضاريين، إذ إنهما يتيحان لكل شعب

منفرداً أن يتعرّف إلى تعدّدية أصوله التاريخيّة والدينيّة والسياسيّة من دون أن يفقد هويته القومية.

لم يكفّ غولدزيهر يوماً عن توجيه النقد اللاذع إلى القائلين بسحر الأصول والبدايات، كما لم يتوانَ عن نسف مفهوم المهد الإلهي المُشترك بين العرقين التوأمين الآري والسامي (ص 390، رقم 1)[32]. فإذا كانت هاتان العائلتان تتقاسمان بعض الأقاصيص الخرافية، فما ذلك لأنهما تنتميان إلى موطن مشترك لم يجرِ تحديده بعد، بل لأن الشعوب تتمازج وتتقاطع وتتبادل الخبرات والمعارف. ولربما نشأت من هذه العلاقة آثار يتعيّن على التاريخ أن يشير إليها بمنتهى الدقة والوضوح. وقد أعرب غولدزيهر، في الصفحات الأخيرة من كتابه عن الآمال الكبيرة المعقودة على قراءة الأساطير الآشور ـ بابلية التي تتسع دائرتها وتغتني يوماً بعد يوم بفضل تطوّر عمليات فك الرموز وتطبيقها على اللوحات المسمارية. كما أورد في معرض الختام عنوان المنشورين اللذين أصدرهما الباحث جورج سميث (George Smith) (1840 ـ 1876) بالتزامن مع نشر كتابه[33] عام 1876، حيث يبيّن عالم الآثار المختص بالدراسات
[233] الآشورية التقارب الحاصل بشأن موضوع الخلْق بين مضمون الخرافات الكلدانية، من جهة، والنصوص التوراتية من جهة ثانية. وقد خلص غولدزيهر إلى الاستنتاج بأن شميث يُشير هو الآخر إلى

(32) Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, t. 8, pp. 108-109.
انظر ص 131 ـ 132 من هذا الكتاب.

(33) من أجل شرح مسهب لتاريخ فك الرموز المسمارية، انظر: Jean Bottéro, *Mésopotamie: L'Ecriture, la raison et les dieux*, bibliothèque des histoires ([Paris]: Gallimard, 1987), pp. 75 sq.
بالنسبة الى جورج سميث، انظر المصدر المذكور، ص 38.

مواطن «التطابق والاختلاف» (ص 398) في النصوص البابليّة ونظيراتها التوراتية للطوفان.

أناقة رينان العقيدية

كان الدافع الأساسي لتأليف كتاب **الميثولوجيا العبرية** (1876) هو تقويض نظرية رينان التي يوردها غولدزيهر في أصلها الفرنسي (ص 4) خلافاً لما هو مألوف في مؤلفات عصره، والتي تؤكد أن «الساميين لم يعرفوا الميثولوجيا قط» (جزء 8، ص 148).

ذلك ما يطالعنا به أيضاً بعد نحو عشرين عاماً إثر تلبيته في السابع والعشرين من شهر تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1893 دعوة وجهتها إليه أكاديميّة العلوم في بودابست للمشاركة في إحياء ذكرى رينان الذي كان أحد أعضائها لمناسبة انقضاء سنة على وفاته(34). لقد كان «خطابه المأثور» يومذاك في العلاّمة الأجنبي الفذ فرصة مؤاتية لإعادة قراءة كتاب: **تاريخ شعب إسرائيل** (*Histoire du peuple d'Israël*) بتمعّن وأناة خوّلاه أن يكرّسّ أكثر من مئة صفحة لـ «المستشرق رينان»(35).

[234] وبعد أن حيّا غولدزيهر في مستهل كلمته مؤلّفات هذا

(34) توفي رينان في الثاني من تشرين الأول/ أكتوبر 1892. في ما خصّ الظروف التي رافقت تأليف هذا «الخطاب»، انظر: Goldziher, *Tagebuch*, p. 137, 159, et 165-166.

(35) عنوان الخطاب هو: Ignác Goldziher, «Renan mint orientalista» («Renan orientaliste,») *Discours mémoriaux relatifs aux membres défunts de l'académie des sciences de Hongrie*, 1894, t. 8, no. 2, pp. 1-100.

تمكنت من التعرف إلى هذا النص باللغة الهنغارية بفضل الصداقة التي تربطني بتوماس غرغلي (Thomas Gergely) من جامعة بروكسيل الحرة. فهو الذي اعتنى بترجمة المقاطع الواردة هنا والمشار إليها بلفظة «خطاب»، أمّا أرقام صفحات الإحالات المنصوص عليها فكلها عائدة إلى طبعة 1876 لكتاب: **الميثولوجيا العبرية** (*Mythologie des hébreux*).

العلّامة الضخمة تحوّل إلى نقد الـمُتعبرِن الفرنسي الكبير مؤكّداً أنه ظلّ حتى آخر حياته مُتعامياً عن الحقيقة بسبب رغبته في تعميم «الظاهرات الطبيعيّة التي لا نقع عليها تحديداً إلا لدى الشعب العبري من بين جميع الشعوب السامية، وفي مرحلة معينة من تاريخه وحسب» («الخطاب»، ص 29).

كان رينان مفتوناً بزمن الأنبياء افتتانه بالثورات الدينية الإسلامية، لذا عمد إلى إحداث تعديلات على مفهوم «غريزة التوحيد» غير مُبالٍ بالأحداث التاريخيّة. وقد انتهى، على حدّ قول غولدزيهر، إلى إلباس العرق السامي زيّ عبادة أحادية أصلية لا تخطر ببال.

كذلك يتصوّر رينان تشارك الآريين والساميين في الأدوار على رغم الحدود القاطعة التي يثبتها بين قارة الآلهة المتعدّدة وقارة «الغريزة التوحيدية» الـمُستبدّة. في حين أن فكراً تاريخياً إيجابياً من طراز فكر غولدزيهر لا يسعه تصديق مثل هذه الترهات:

«لم يسجد العرب لذلك الإله الأوحد الذي اقتبسه نبيّهم من أمّة غريبة إلا بعد أن تمّ إخضاعهم بقوة السيف. وهم لم يسجدوا عن خلوص نيّة ولا جاوز تدينهم حدود الظاهر، كما لم يطرأ على حياتهم الجماعيّة بعد اعتناقهم التوحيد أي تحوّل باستثناء ذاك الذي عرفته الجماعات الآرية عند اعتناقها المسيحيّة» («الخطاب»، ص 29).

نستشف من هذا الكلام حرص رينان الثابت على إيواء الآريين والساميين معاً ضمن نطاق تاريخ نقدي ميثولوجي مشترك. وقد اعتبر غولدزيهر انسجاماً مع مقتضيات فكره أن رينان يسترسل من دون تحفظ في لعبة المشابهات القياسية التي تقوم لديه مقام المصادر [235]

(«الخطاب»، ص 63)، لا بل تكتسب طابعاً طوبوغرافياً، في بعض الأحيان، حين ينشئ بين الوحدانية السامية ورحابة المدى الصحراوي صلةً سببيّة لا يلبث أن يطعّمها بـ «علم نفس الأعراق» ويجعل منها ركيزة لكتابه: **تاريخ الأديان المقارن** («الخطاب»، ص 78).

عبثاً كان يحاول رينان الظهور بمظهر «المشكك الكبير»، فمؤلّفاته تشير إلى «عقائدية»[36] لا سبيل إلى دحضها على رغم أسفه المشفوع بالاعتذار لبعض ما أورده في أماكن متفرّقة منها. وقد ظلّ «حتى أواخر حياته» («الخطاب»، ص 30) يستند إلى «غريزة التوحيد» في كتابه: **تاريخ شعب إسرائيل**. تلك كانت فرضيّته التي يتعذّر القبول بها على كل من يُعنى بتحليل الإشارات اللّطيفة في الميثولوجيا العبرية. وقد سبق لغولدزيهر أن أظهر عام 1876 ما تتصف به مؤلّفات هذا العلاّمة الكبير في الشؤون الساميّة من «أناقة في العرض والبيان لافتاً إلى أن هذه الخاصة لم تكن وقفاً على بعض مؤلفاته دون البعض الآخر[37]، بل إنها بلغت من الترسّخ حداً

(36) كان ج. دارمستيتر في 22 حزيران/ يونيو 1893 قد أعلن في خطاب له أمام الجمعية الآسيوية قائلاً: «هذه المؤلفات (أي مؤلفات رينان) هي عقائدية بحكم كونها تركيبيّة. وإنّا، على رغم ما قد تُوهم به استنتاجاته من تردّد وشك، لنلحظ بمنتهى العجب لدى تفحّصنا مجموع مؤلفاته عن كثب أنها مستوحاة من بعض المبادئ المطلقة التي لم تتطور منذ كتابه الأول والتي غالباً ما تسبق أو تتخطى معطيات التجربة العلمية الخالصة»، انظر: James Darmesteter, «Rapport annuel,» *Journal asiatique* (juillet-août 1893), pp. 52-53.

(37) لم يتوقف رينان منذ بداية عهده بالتأليف، وتحديداً في كتابه: **مستقبل العلم** (*L'Avenir de la science*)، عن الردّ على هذا النوع من الحجج، ناعتاً إياها بـ «التزمت» (انظر ص 165 من هذا الكتاب، الهامش رقم 58). أورد غولدزيهر في سياق **يومياته** بتاريخ 16 أيار/ مايو 1893، أي خلال فترة إعداد «خطابه» هذه «الجملة اللبقة» الفضفاضة في حديثه عن رينان مضيفاً: «لا يصوغ الكتّاب الصادقون جملاً كما لا يجوز على الإطلاق أن تأتي هذه الجمل منافية للحقيقة». انظر: Goldziher, *Tagebuch*, p. 159.

جعلها تتحول إلى مبدأ وعقيدة» («الخطاب»، ص 4).

[236] لقد تردّد غولدزيهر على هذا الموضوع في أكاديميّة بودابست مراراً وتكراراً مُبيّناً إلى أي مدىً طبعت الأوليات العقلية و«المقدمات البرهانية» نتاج رينان («الخطاب»، ص 30)، وذلك بغض النظر عن مفهومه اللغوي لعلم نفس الشعوب الذي كان يملي عليه اعتماد أنثروبولوجيا تنزع عن الظاهرات الدينيّة بُعدها التاريخي، ويضطرّه بالتالي إلى تجاوز الأسباب في تعليله للوقائع الدينية أو ما يوازيها كالسمات الفطرية أو الغريزية، إذ يقول: «إن تطوّر الشعوب الروحي لا يتجذّر في غرائز سابقة لحياتهم التاريخيّة، بل هو حصيلة الاحتكاكات التي رافقت وجودهم التاريخي» («الخطاب»، ص 30).

الحلم بعلم مسيحاني

لقد اكتفى رينان بتقديم أجوبة سهلة لا لبس فيها على أسئلة معقّدة[38]، بعكس غولدزيهر الذي يدعو إلى مضاعفة التدقيق بالعوامل التفسيرية، إذ لا يصحّ، في رأيه، أن تُعزى نشأة الدين إلى سبب واحد أو علّة بسيطة مفردة. كذلك لما كانت المحفّزات النفسيّة تسهم في تنمية الشعور الديني، من دون ريب، فقد لزم أن يختلف هذا الأخير من مقاطعة إلى أخرى. من هنا رأينا العالم
[237] الهنغاري يتشدّد في وضع الظاهرات الدينيّة كلاًّ في إطارها التاريخي

(38) قال ج. دارمستيتر في خطابه الذي أتينا على ذكره في الهامش رقم 36 أعلاه، «نعرف النصيب الذي لاقته في العالم هذه العبارات البسيطة والواضحة والحاسمة، [...]، فقد كانت من البساطة بحيث أغرت الجمهور والمروّجين بتقديمها لهم إطاراً واضحاً إلى حد الإدهاش وخطأ موجّهاً عبر التاريخ؛ لكنها بساطتها هذه بلغت حدّ العجز عن احتواء الأحداث التي لا تكشف عن حقيقتها إلا إذا تفحصناها عن كثب» (ص 57).

المحدد وتفسيرها بالنظر إلى ما يحيط بها من تصوّرات اجتماعيّة. كما أنه لا يتوانى في مستهل كتابه: **عقيدة الإسلام وشريعته** الصادر في هايدلبرغ سنة 1910 عن موافاتنا بالإيضاحات المناسبة، إذ يقترح طرح السؤال المتعلّق بـ «نشأة الدين» كالآتي:

«ثمة من يعزو الانفعال الطاغي الذي تنبثق منه بذرة الدين إلى وعي الإنسان الفطري لمبدأ السببية. وثمة من يعزوه أيضاً إلى الشعور بالتبعية، أو يعلله بـ «حدس اللاّمتناهي» أو النزوع إلى التجرّد من العالم. أما أنا فأعتقد أن ظاهرة الحياة النفسية عند الإنسان هي من طبيعة تتجاوز في تعقيدها كل ما ذكرنا، ولا يجوز في أي بقعة من الأرض تجريد الدين من ظروفه التاريخية المحدّدة لأنه يتجلّى على اختلاف أشكاله وتفاوتها رقيّاً من خلال الظاهرات الإيجابية التي تجاري الظروف الاجتماعية تغيّراً. فإذا صحّ أننا نقع بين مختلف الظاهرات المتصلة بالدين على دافع ترجح أهميته على ما عداه من الدوافع الدينية المشار إليها أعلاه، فذلك لا ينفي أن تتضافر كل العوامل الأخرى معه مجتمعة»[39].

هكذا يحرص غولدزيهر على جعل مسيرة تاريخ الديانات مطابقة لنظرته إلى حركة الفكر الإنساني. فالدين، حتى بعد تحرّره [238]
من غلافه الأسطوري ـ وهو هنا يتطرق إلى أشكاله المتفاوتة رقيّاً ـ لا يفتأ في نظره «يتسامى» متجهاً نحو الوحدانيّة التي تقود في خاتمة المطاف إلى افتتاح تاريخ الفكر في المجالات العلمية.

---

(39) Ignác Goldziher, *Le Dogme et la loi de l'islam: Histoire du développement dogmatique et juridique de la réligion musulmane* (Paris: P. Geuthner, 1920), p. I.

يشكّل نص إ. غولدزيهر هذا استكمالاً لأفكار مؤرخ الديانات الهولندي س. ب. تيليه (C. P. Tiele) (1830 ـ 1902).

كذلك ينصح غولدزيهر ملحّاً بضرورة «اجتناب الخلط بين الأسطورة الأصلية والدين، بل حتى وجدان الله» («الخطاب»، ص 16)، فتراه يتوكأ على الميثولوجيا في سعيه إلى فهم المسيرة العلمية، ويمضي مترسماً مراحل تطوّرها المختلفة.

ثمة في البداية، مغامرة مشتركة تربط بين الأسطورة والتعبير اللغوي في ظل تلك العصور البائدة حيث الفكر الإنساني لا يزال في طور الحداثة يتهجأ تعابير «المطر» و«إشعاع الشمس» (ص 16). من هنا فقد استحال «من الناحية النفسيّة» حصول أي ممارسة دينيّة أخرى.

إن «وجدان الله» («الخطاب»، ص 17) يبقى بمنأى عن هذه الأزمنة الأسطورية، لكنّ حال الغموض الأسطوري المتزايد يوماً بعد يوم سيجعل الأساطير في مراحل تطوّرها المتأخرة «عصيّة على الفهم»، بل «ضرباً من المحال»، ويدفع بها في اتجاه مغاير بحيث يسلك قسم من العتاد الأسطوري مسيرة التاريخ أو «الدين»، ويتابع ما تبقّى منه سيره الطبيعي. فهذه العناصر الأسطورية التي لا يستوعبها الدين ولا التاريخ تأوي إلى الأمثلة والأقاصيص الخرافية وفيها تستقر.

إن «الوجود الواعي» («الخطاب»، ص 63) للأساطير يوفي إلى نهايته عندما تتحوّل أشكاله الأولى إلى آلهة، «فاللاهوت إذن هو ما يزيل الأسطورة عن عرشها». لكن ما ينقرض منها في هذه الحالة لا يعدو أن يكون مجرّد شكل بالغ الحيوية. غير أن الدين لا يؤول إلى «نفي» العنصر الأسطوري إلا في نهاية المراحل اليهوية لحظة بلوغ السياق التوحيدي أوج نموّه («الخطاب»، ص 64). عندها تنحلّ [239] الميثولوجيا مفسحة في المجال أمام قيام الدين الذي يتّحد في أقصى درجات تحرره مع الوعي العلمي («الخطاب»، ص 17).

لـم يُخامر غولدزيهر أدنى شك في هذا الكلام. إنه «يقيننا المقدّس» كمـا يقول في **الميثولوجيا العبريـة** حيث نراه يعظّـم علم الظاهرات الدينيـة، مؤكّـداً على أهميّته الكبرى بـ «النسبة إلى الحياة الدينيـة في العصر الحاضر»، فما إن نعزل الأسطورة حتى يسطع الدين. وكل ما من شأنه أن يسهـم في إبراز الوحدانيّـة المُثلى المتطهرة من كل شوائب الشِّرك الوثني يقود حتماً «إلى ذلك الينبوع الحي مصدر كل حقيقة وخلقيّـة».

وبكلام آخر، ينبـغي من الآن فصاعداً أن ترتكز الأفكار الدينيـة على ما يهتـدي إليه علـم الديانات[40] من نتائج. تلك هي طريقة اليهودي غولدزيهر في تشجيع القرّاء المسلمين على أن يستمدوا من تآليفه في الإسلام طاقـة إيمانية حيّـة. والـحق أن فكر غولـدزيهر النقدي قد ضاعف من تقديره للقيم الخلقيـة الكامنة في اليهوديـة والإسلام معاً من دون أن يعرّض إيمانه التوحيدي للخطر.

في محاضرة له ألقاها في استوكهولم سنة 1913 أمام جمهور يهودي أثنى غولدزيهر على تقليد أجداده قائـلاً:

«[. . .] إن التقليد المقدّس لفكرة الله التي انطلقت من تصوّرات صنميّة بالية قد تحوّل إلى فكر محض روحي وخلقي في الله [. . .][41]».

---

(40) يسوق ج. ـ ج. فاردنبورغ حول هذا الموضوع عدّة شواهد أوردها ب. هيلر، صديق غولدزيهر، واصفاً إيمان هذا الأخير بقوله: «لم تطفىء روحه النقدية شعلة هذه التـقـوى»، انـظـر: Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'occident, comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'islam et se sont formé une image de cette réligion: I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C. H. Becker, D. B. Macdonald, Louis Massignon*, p. 17,

(الطبعة الأولى، 1961).

(41) ترجم هذا النص واستشهد به ج. ـ ج. فاردنبورغ، المصدر نفسه، ص 115.

[240] وإذ يرى غولدزيهر أن قيمة تقليد «أجداده» هذا تكمن في قدرته على «جعل الحياة أكثر مثاليّة وسعادة وخلقية»، يعتبر أن من شأن ذلك أيضاً تسهيل قيام علاقات متسامحة مع سائر التقاليد.

«كل شكل من أشكال الدين هو أرض خصيبة لتكوّن التقاليد وطريقة للخلاص». إن بذور هذه الفكرة تنطوي على التسامح الذي يرتبط منطقياً بالدين. وإنما نعني بهذا الارتباط أن التسامح ليس امتيازاً يتمّ انتزاعه من الدين أو الحصول عليه على سبيل التنازل»(42).

إن رغبة غولدزيهر في الجمع ضمن مساحة فكرية واحدة ما بين التاريخ النقدي للفكر الديني من جهة، وقمم الإيمان التوحيدي من جهة ثانية، توازي في نظره مساعي ديانة ليبرالية تتقد بنزعات تحررية مفعمة حماسة؛ ديانة يهودية تحلم بتخطي كل عقيدية دينية وتوتاليتارية سياسية وصلف قومي بقدر ما ترجو إرساء بقائها على القيم الشاملة التي تنادي بها العلوم. إن يهودية كهذه معتقةً من عزلتها بوسعها أن تفتح ثغرة اجتماعية وحضارية لأنها لا تتحدد بالشريعة والدين، بل بالتاريخ والذاكرة اليهوديين. إنها عودة إلى الينابيع تقضي بالاستعاضة عن الموسوية القديمة بإيمان جديد يكون العلم ضمانته الشاملة الوحيدة.

ولم تكن تلك رغبة عارضة في فكر غولدزيهر الذي اقترح منذ كان عالماً شاباً تطبيق مبادئ الميثولوجيا المقارنة تطبيقاً منهجياً دقيقاً بهدف المدامجة بين الأقاصيص الخرافية التي يحفل بها الأدب
[241] العبري القديم ومجموعة الروايات الشعبيّة التي لا تزال في طور التكوّن. لكن ألا تكون دعوته الغرب المسيحي إلى الاعتراف بـ «الميثولوجيا العبرية» ضرباً من إدماج اليهود بالثقافة الأوروبية؟

---

(42) المصدر نفسه، ص 116.

لكن غولدزيهر عانى في أواخر حياته خيبة أمل مزدوجة، إذ وجد نفسه مطعوناً في صميم يهوديته وفكره الإسلامي معاً بفعل تفاقم العداء للساميّة في وطنه واشتداد وتيرة الصراع القومي بين اليهود والعرب على أرض فلسطين.

وعلى أثر تشكيل حكومة بيلا كون (Béla Kún) الثورية ربيع عام 1919، وهو بولشيفي هنغاري من عائلة يهودية، انتصر التيار المناهض للثورة برئاسة هورثي (Horthy) الذي كان مع زمرته من أشدّ الحكّام «عداءً همجياً للساميّة»[43]. في هذا الجو المتوتّر أقدم العالم الجيولوجي لايوس لوتشزي (Lajos Lóczy) الذي كان عضواً في أكاديميّة العلوم على إمطار اليهودي غولدزيهر بوابل من الشتائم، مما اضطّر هذا الأخير إلى الردّ عليه علانيّة قبل أن يستقيل من مهامه الأكاديميّة كلها[44].

لكن غولدزيهر لم يصبح على رغم ذلك صهيونيّاً. لقد أرسل إليه، في السنة التالية صديقه ماكس نوردو (Max Nordau) (1849 ـ 1923) يدعوه إلى أورشليم حيث يجري، على حدّ قوله، التخطيط لـ «تأسيس جامعة جديدة»[45]. بيد أن هذا العلاّمة المختص في الدراسات الإسلامية لم يكترث لعرض صديق طفولته مذكّراً إياه

(43) في إشارة له إلى آخر ما أورده **في يومياته** بتاريخ الأول من أيلول/ سبتمبر 1919 يروي غولدزيهر أحداث هذه الفترة ناعتاً إياها بقوله إنها «الأكثر تعاسة في حياتي»، انظر: Goldziher. *Tagebuch*, p. 313.

(44) عيّن عضواً مشاركاً في أكاديمية العلوم الهنغارية عام 1876 ثم عضوا عاديا عام 1892. لكنه منذ عام 1911 أصبح عضواً في مجلس إدارتها.

(45) أورد ر. سيمون رسالة م. نوردو (M. Nordau) بتاريخ 12 أيار/ مايو عام 1920 والتي ردّ عليها غولدزيهر بتاريخ 30 أيار/ مايو، انظر ص 60 من: Simon. *Ignác Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in His Works and Correspondence.*

برفضه حتى الآن أكثر من عرض مماثل لتأسيس جامعات من هذا النوع.

[242] وإذا كانت فكرة الاغتراب عن هنغاريا تبدو له «تضحية من وجهة نظر وطنية»، فمما لا ريب فيه أنها لم تكن هي السبب الحقيقي، بل مجرّد ذريعة إضافية لرفض الدعوة. لقد أخبره نوردو في رسالته عن «علاقات ودّية ممكنة بين اليهود والمسلمين العرب» موقناً أن غولدزيهر هو أكثر الأشخاص اليهود أهلية للقيام بمهمة كهذه. لكنّ ردّ غولدزيهر جاء بخلاف ما كان يتوقعه صديق الطفولة الذي أصبح في ما بعد طبيباً وفيلسوفاً، بل أحد مؤسسي المنظمة الصهيونيّة العالميّة[46] أيضاً. ولا عجب، فقد سمعنا غولدزيهر سنة 1920 بالذات يصارح أحد طلابه وهو شاب عربي مسيحي من مدينة الموصل قائلاً:

«لقد عشت لأجل أمّتك وأمّتي. فإن عدت إلى وطنك يوماً، أخبر إخوتك بذلك»[47].

---

(46) في ما يتعلّق بمسيرة ابن الحاخام هذا الذي كان أيضاً صاحب نظرية في الانحطاط، انظر: M. Ben-Horin, «Nordau, Max,» *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12 (1971), col. 1211-1214.

(47) أوردها لوي ماسينيون، انظر: Massignon, «Ignace Goldziher (1850-1921). Notes sur sa vie, ses œuvres et sa méthode,» pp. 71-72, et n. 5.

أسرار الشَّبْك

ظلّ الهاجس التوراتي يتحكّم بالـمُدوّنات الهندو ـ أوروبيّة الجديدة طوال القرن التاسع عشر. وقد أدّت المقارنة بين منظومة اللغات الهندو ـ أوروبيّة واللغات الساميّة إلى تجدّد المناقشات القديمة بين الكتّاب حول خاصة الشِّرك في الأولى والتوحيد في الثانية.

أما إذا كانت تقنيّات التنقيب الفيلولوجي قد أدركها التعديل ونزعة المقارنة قد شرعت في الازدهار من كل ناحٍ، فإن ذلك ما كان ليعوق بالضرورة تقدّم الأبحاث في المسائل اللاهوتية القديمة، لا بل إن شخصية المسيح كانت تمارس على كل من إرنست رينان وأدولف بيكتيه وف. ماكس موللر والقسّ رودولف غراو تأثيراً جوهرياً في مجال إطلاق النظريات وبلورتها بشأن الحضارة الهندو ـ أوروبيّة، كما كانت العلوم الدينيّة الجديدة تشترط لتكوّنها وضع الديانات كلها بطريقة علمانيّة على قدم المساواة، وتفرض على هذا النظام الجديد المقارن معنىً مسيحياً قوامه العناية الإلهية، ما جعل قائمة الـمُعطيات الدينيّة خاضعة لترتيبات الهرميّة القديمة. وباختصار، فقد ظلّت عملية إحصاء العقائد والشعوب تسير باتجاه

واحد يُطابق المنحى المسيحي للتاريخ.

ولما كان موضوع العناية الإلـهيـة هو الذي يـحدّد معيار كل [244] هرمية فقد اقتضت الإحاطـة بتعدد صيغـه وظلاله ولونيّـاته ووضعها في إطار الرهانات الخاصة بالمدارس التاريخية المتنوعـة. علماً بأن الاهتداء ممكن إلى بعض الممرات السرية بين طروحات مسيحية تتميّز بالزخم وكتابات أخرى فتيّـة تـتسم مبدئياً بالتعَـلْمن وتتوزع بين الفيلولوجيا المقارنة الناشئة والعلوم الدينية الجديدة(1).

من بين هذه الـممرات الـسريـة التي تـصـل بيـن الـذيـن كـانوا بالأمـس خصوماً نظريـين نخـصّ بالذكر اثنين: الحسُّ الرومنطقي المرهف، والتعويل على العامل الوراثي عند التصدّي إلى أصول الوحدانية المسيحيـة.

لقد كان الآريـون الذين يتداولون مفهوم الإلـه الواحد يسألون العبرانيّـين أن يجودوا عليهم بوحدانية يتعادل فيها الحصر والشمول كيما يتسنّى لهم فهـمُ ذواتهـم في إطار بنـوّة كاشفة. وهو ترقّب ينـمّ على رغبة مجتمـع يحلم بتجديد ذاته عن طريق اكتشاف جذوره كاملة غير منقوصة(2).

هذا الانتـماء إلى جدٍّ مؤسّـس يطمح الآريون إلى أن يكـونـوا لـه ورثـة بقدر ما يتمنّـون التحرّر من الماضي الذي يُـمثّـله، ما انفك يتسبب

---

(1) شارك في وضع هذه العلوم كل من ف. ماكس موللر ورينان وبيكتيه، وإن بدرجة أقل من سابقيه، سواء بكتاباتهم أو بمواقعهم التأسيسيّة.

(2) Theodor Wiesengrund Adorno, *Essai sur Wagner* = *Versuch über Wagner*, les essais; 122, trad. de l'allemand par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg (Paris: Gallimard, 1966), p. 178.

في إرباك جميع من قاربنا نظرياتهم من كتّاب القرن التاسع عشر.

وقد شكّل التركيز على فُتوّة الآريين في مقابل عجز الساميين عن تخطي مرحلة الطفولة جزءاً من تلك الموضوعات التي تدعو إلى الخروج من طور القوة إلى طور الفعل والتحوّل، بالتالي، إلى علامة تطوّر. هكذا تمّ نبذ القديم والتماهي بتاريخ جديد لم يفارقه الحرص على الماضي لما ينطوي عليه هذا الأخير من إعلان مستقبلي، فلم تغب أحلام النسب الصريح تماماً عن أجواء هذا [245] العصر التوّاق إلى تجديد كل القيم.

الا أن الثورة الفرنسيّة كانت على الأبواب. والمسألة المطروحة هي الآتية: إلى أي مدىً يُمكن اعتبار الثورة وليدة المسيحيّة سلباً أو إيجاباً؟ إن أول من يتبادر إلى أذهاننا لدى سماعنا فرنسوا فوريه (François Furet) يتحدّث عن إدغار كينيه ومسيحيّته «التي خانتها الكنيسة الرومانيّة» قبل أن يُصار إلى إعادة اكتشافها بصورة دورية من قبل بعض الهراطقة الأمناء على كلام يسوع[3] - بكل ما يفرضه هذا التوجّه من إقرار بدور حركة الإصلاح البروتستانتي - هو إرنست رينان، ذلك التلميذ القديم على مقاعد القديس سولبيس والذي يبدو من خلال نقده اللاذع للإكليروس شخصيةً مدمّرة[4] للمسيحية تقاوم التقليد الكاثوليكي بقدر ما تكرز بالعودة إلى ديانة تتفق وروحانية يسوع[5].

---

(3) *La Gauche et la révolution française au milieu du XIXe siècle: Edgar Quinet et la question du jacobinisme, 1865-1870*, [introd. par] François Furet; textes présentés par Marina Valensise (Paris: Hachette, 1986), p. 20.

(4) المصدر نفسه، ص 66.

(5) استطاع فاغنير (انظر لاحقاً) وأصدقاؤه في بايروت أن يمارسوا دور الخارجين على المسيحية بتأييدهم مسيحاً متطهراً، وإن بطريقة مختلفة، انظر: Winfried Schüler. *Der*

من بين الأساطير التأسيسيّة التي تحويها مَصْورَة المجتمعات المسيحيّة في الغرب، نصّ عبري قديم يتحدّث عن إله متلفّع بالأزل خلق العالم في ستّة أيام. إله لم يُعوزه التلفظ بسوى كلمات معدودات من لغة كان نَفَسها وحده كافياً لتبديد الخواء. فكان نور النهار وظلام الليل، وكان الجلد والسماء، ثم الأرض المثقلة بالنبت
[246] والثمر، وبعدها النيّرات والبهائم من كل نوع. وأخيراً خلق الله الإنسان الذي سرعان توسل هو الآخر اللغة في فردوس عدن ليُسمّي بدوره الكائنات (سفر التكوين 2، 19 ـ 20).

في بدء أسطورة الخلق هذه كانت الكلمة، إذن. كلمة الله الفاعلة أولاً، ثم كلمة الإنسان. إنها الكلمة التي سيبعث فيها القديس يوحنا الإنجيلي مُطلق الفاعلية، بقوله: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الله الكلمة، هذا كان في البدء».

وكما يتعيّن الإقرار بدور العلوم اللغوية واللسانية الفعّال في نمو العلوم الإنسانيّة في القرن التاسع عشر، كذلك لا تجوز الاستهانة بالأثر الحاسم لذلك الأفق الكتابي الذي تلتقي عنده آراء العلماء واللاهوتيين، حتى ولو كان المقصود مجموع المعاني التي يحاول رجال العلم استخراجها من النصوص المقدسة.

إن العزم على إنشاء علم جديد انطلاقاً من تصنيف العائلات اللغوية بعد إخضاعها لضرورات المقارنة والتحوّل قد فتح الطريق

Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära; = Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung, Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung; Bd. 12 (Münster: Aschendorff, 1971), pp. 271 sq.

أمام العلوم الإنسانيّة من دون أن يشلّ الخيارات القديمة. هذه المعارف التحديثيّة تدفع ضريبة باهظة لماض غالباً ما يبقى العلماء ورثته الشرعيّين من غير أن يدروا. وهكذا كان على الغرب المتوثب نحو الغد أن يتوقّف مرّة أخرى، ولو لحظةً، ليحدّد موقعه من مجمل هذه العناصر المعقّدة التي تجد علّتها حتماً في صميم المتخيَّل السلالي.

لقد كان اليسوعيّون المقيمون في كاي فينغ يؤملون باكتشاف زمنيّة مغايرة وديمومة متصلة من شأنها أن تعود بهم إلى العهد الموسوي[6]. وإذا كانت هذه الديمومة البكر تشكّل في نظرهم الملاذ الأكثر أماناً فلأنها بدت لهم أشبه بمِجْثم مُعلّق خارج الزمن يُمكن الانحناء من فوقه والتقاط الدليل العبري بهدف التأكّد من الكلام المسيحاني الذي لا بدّ من أن يكون قد أضمر فيه بشكل إعلان مسبق؛ دليلٍ موضوعي مكتوب بلغة الوحي المقدّسة التي تعكس تدبير العناية الإلهية.

[247] وبعد أن تمّ اكتشاف العالم الهندو ـ أوروبي لاحقاً شرع كثيرون يتمنون امتلاك المدوّنات التي تمدّ جذورها إلى فجر تاريخ البشرية حيث الآريون الأوائل، رعاة الحضارة والمدنية. لقد كان هؤلاء البحاثة يأملون بالاهتداء إلى وثائق أوّلية تنتمي إلى زمنيّة هندية موازية للزمنيّة المسيحيّة، وتحديداً إلى لغة رائعة هي اللغة الآرية التي تنهض شاهداً على قارة الأصول المغمورة منذ زمن بعيد. وها هو سيلفان ليفي يقف عند منعطف القرن التاسع عشر ليقيس زخم اليقينيات الكتابية التي ما زالت تتابع مسيرتها قائلاً:

(6) انظر: «صوائت العناية الإلهيّة»، ص 69 من هذا الكتاب.

«على الرغم من حال المدنية المتقدّمة التي تشهد عليها طفولة الألسنة الآريّة يومذاك، [...] وتوافرِ سائر المعطيات العلميّة، فقد اعتقد البعض تحت وطأة الحماسة المشوبة بالضرورة وما تمّ بناؤه على النص الكتابي من أحكام انحيازية أنهم أدركوا حدث نشأة اللغة وكادوا يلامسون لحظة خلق الإنسان. [...] كما أعلنوا أن الآريّة البدائيّة هي لغة أَحادية المَقاطع لا تتعدّى الجذور. هذا الرأي يبدو اليوم من المنعة بحيث تسقط عنده نظرية دو سوسير في الجذور الثنائية المقاطع على الرغم من وجاهتها وعِظم جدواها في تفسير صيغ تجبهنا بغموض من نوع مختلف»(7).

لقد أصبح بإمكان الوطن الآري بعد إعادة اكتشافه أن يقوم بدور الجدّ الحديث لبشرية غربيّة تجدّ في البحث عن مشروعيّة لها، [248]
كما أصبح بإمكان الأبحاث الهندو ـ أوروبيّة، من بين جملة وظائف أخرى، أن تؤدي عن مجموع التساؤلات التي باتت مُلحّة في القرن التاسع عشر أجوبة جديدة تتعلّق بالبنوّة السلالية ورسالة الغرب الذي يعيش أزمة هوية قومية وسياسية ودينية.

على أن العبرية، بخلاف الآريّة، تمتلك سرّاً يتيح لها الإبحار خارج الزمن، فلا يسعنا بالتالي تصنيف الساميّين ولغاتهم تحديداً ضمن برهة تاريخية هم مدعوون إلى التسامي فوقها، ولأنهم ينبون دوْماً عن اتجاهات الزمن لا يسعهم إيجاد مكانهم في التطور التاريخي.

أما إذا كان غولدزيهر قد حثّ معاصريه على التعامل مع النصوص الساميّة وكأنّها أساطير، واستيعابها ضمن المجموعة

(7) Sylvain Lévi, *La Grande Encyclopédie* (1885-1902). vol. IV. p. 46. «Aryens II, Linguistique».

الناشئة للفيلولوجيا المقارنة، فذلك من باب مطالبة علماء الغرب بإلحاق التوراة العبرية بتراثها الحضاري.

لقد سلك هذا اليهودي الهنغاري المختص بالدراسات الإسلاميّة طريق الأسطورة إلى ذاكرة معاصريه المسيحيين مهيباً بهم إلى الإقرار بأن العبرانيّين لم يكونوا على مرّ العصور شهوداً متحجّرين يقتصر دورهم على إعلان رسالة إلهية. وقد أصرّ على عدم إلصاق أيّ حقيقة ثابتة بالشعب العبري لأن من شأن ذلك أن يُقصي هذا الأخير عن تغيّرات التاريخ في الوقت الذي يعتبر أن دور هؤلاء الساميين لا يقل تأسيسية عن دور الآريين في بناء المدنية الخالدة التي توحّد المجتمعات كافة في تاريخ الإنسانية.

لكنّ اللاهوت المسيحي ما انفكّ يُطالب بهذا الشاهد الثابت ليَقيس بصورة أفضل نسبة تقدّمه منذ ظهور المسيح وتفتّح الوحدانيّة في الزمان والمكان تفتحاً يظهر في اقتران الحقيقة الواحدة بالواقع المتعدّد وارتدائها صيغاً تجاري في تنوّعها تنوع الصيغ التاريخية نفسها. ولما كانت وحدانية الساميّين ضمانة لجوهر المسيحيّة فقد أعطي لها بعد أن تمّ تلطيفها ببعض القيم الآريّة أن تكرّر المراحل [249]
التاريخية السابقة إلى ما لا نهاية، أي بعبارة أخرى، أن تستعيد الحقيقة التي كانت سائدة ما قبل بداية الحقبة الحاليّة دونما هوادة. وإنما يعود الفضل في افتتاح هذه الأخيرة إلى الآريّين الذين استطاعوا أن يتحرّروا من ضباب الشِّرك الخصيب ويضعوا مواهبهم على مسرح التاريخ وكل ما أوتوه من قدرة على التعاطي مع المتعدد من دون أن يفوتهم تطعيمها بما تبنّوه من عناصر الوحي المسيحي.

ولا يعدو ما أوردناه أن يكون جزءاً يسيراً من روايات أخرى كثيرة أفرجت عنها ذهنية القرن التاسع عشر في بحثها الجاد عن معارف تأسيسيّة.

في تلك الآونة تحديداً وبينما الحماسة الثورية التي غالباً ما تُمنى بالخيبة تغزو مسارح أوروبا حيث يتزيّا الأسلاف القدامى بزيّ الآلهة ويسترسلون في الإنشاد، ألف ريشار فاغنير ملحمة آرية مكوّنة من أربعة فصول[8] مستلهماً كلاًّ من **الميثولوجيا الجرمانية** (سنة 1835) للكاتب جاكوب غريم (Jakob Grimm) (1785 ـ 1863)، وكتابات الفيلسوف شوبنهاور (Schopenhauer) (1788 ـ 1860). كما ألّف **خاتم نيبلونغ** (*Nibelung*) على مدى ربع قرن (1848 ـ 1874)، ونظمه شعراً بين عامي 1848 و1853.

والواقع أن فاغنير كان بعد افتقاده المسيحية التي تربّى عليها، يحلم بأن «يُجَرْمِن» الـمُعجزة اليونانيّة ويقدّم إلى ألمانيا مسرحاً إلهيّاً جديداً بتحويله الأساطير السلفية التي أوحت إليه بها العلوم الرومنطيقية إلى أعمال مسرحية موسيقية[9].

[250] في هذا العالم الذي يعجّ بالرسوم السماوية (دائرة فوتان) والكائنات السفلية (نيبلونغن)، نلتقي البطل المتوحّد الوسيم «سيغفريد»، وفي مُقابله والده الـمُعيل «ميم»، الذي يعمل

---

(8) يعتبر ل. فون شرودر (L. von Schröder)، المتهنّود في كتابه أن أعمال فاغنير تجسد أقدم أسطورة مقرونة بحكمة قوامها حكمة الشباب الأبدي، انظر ص 120 من: Leopold von Schröder, *Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth* (München: J. F. Lehmann's Verlag, 1911).

يرى شرودر أن الأسطورة الآرية قد بلغت أوج روعتها وتحققها هنا في بايروت (صفحة 8، 207 و211 وما يليها من المصدر المذكور). انظر كذلك: Schüler, *Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära; Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung*, pp. 216-220.

(9) انظر أيضاً حول هذا الموضوع رسالة فاغنير إلى ليزت المذكورة في الصفحة 161 من هذا الكتاب.

حدّاداً. ذلك «القزم القذر»[10]، «هو أقرب إلى المسخ لأنه يفتقر، على حدّ تعبير فاغنير، إلى مواهب الأسياد، وإن يكن له مظهرهم وتصرفاتهم. كما أنه يمتلك معرفة بالية تجعله عاجزاً عن نقل أيٍّ من المعارف وتَوْريثها. حتى عندما يأمره سيغفريد أن يسبك قِطَع سيف فوتان المتكسّرة يخفق في غايته على الرغم من استئثاره مبدئياً بأسرار الصهر والسَبْك، بعكس تلميذه سيغفريد الذي يقدر وحده في النهاية على سبك السيف الخلاصي نوتينغ.

هكذا تنقلب الأدوار رأساً على عقب، ويتحول التلميذ إلى سيّد يستعبد أباه الأعرج أو يقتله لأن ما بينهما هو أشبه بحوار الطرشان. إن هاجساً واحداً يتسلّط على سيغفريد هو معرفة أصوله. لكنّه عندما يهمّ بانتزاع اسم أبيه وأمّه[11] من فم هذا الأخير يتمنّع عن البوح بالسرّ مدّعياً أنه كلا الاثنين معاً. وعبثاً يصرّ سيغفريد على معرفة الحقيقة قائلاً: «منك وحدك يجب أن أعرف مَن أبي ومَن أمي!»[12]، لأن «ميم» يلزم تكتّمه ويموت بحدّ السيف الذي أمسك به سيغفريد، من دون أن يصارحه بأنّه ابن المحارم الإلهيّة[13].

---

(10) R. Wagner, *Siegfried, Zweiter Tag aus dem Bühnenfestspiel der Ring des Nibelungen,*
(مسرحية موسيقية وضعها بمناسبة مهرجانات بايروت في 16 آب/ أغسطس 1876)، الفصل الثاني، ص 239، طبعة ثُنائية اللغة نقلها عن الألمانية أ. غوليا (A. Goléa)، انظر:
L'Avant-Scène Opéra, vol. 12 (1977), pp. 11-18.

(11) المصدر نفسه، فصل 1، 32، 36، ص 34.

(12) المصدر نفسه، فصل 1، 24، ص 33.

(13) تنكر فوتان (Wotan) إخفاء لطبيعته الإلهية فأنجب من إحدى النسوة توأمين هما: سيغموند وسيغليند اللذين أنجبا بدورهما سيغفريد.

[251] وإذ تروح «أسلاك المعرفة»[14] تتشابك وتمعن في الاختلاط ما بين معلّم عاجز عن نقلها وتلميذ يؤول به الأمر إلى قتله، يهيب بنا ثيودور ف. أدورنو (Theodor W. Adorno) (1903 ـ 1969) إلى تعرّف القناع اليهودي من خلال ملامح «ميم» وأخيه المسخ ألبريخ (Alberich)، ذلك القناع الذي يُطارد رؤى فاغنير المعادي للساميّة[15].

إن ما نكتشفه هنا تحديداً خارج المشهد الأكاديمي هو سباق السلالات المأساوي، ففي حين ينكبّ البعض على دراسة الأنساب في نقطة متوسطة بين العلم واللاهوت يُعنى فاغنير بتخيّر مصادره العلميّة وإخراجها بأسلوب غنائي ليخلّد في قصيدته جانباً مهماً من الجدل الآريو ـ سامي الناشط في عصره، بحيث يبدو هاجس البنوّة السلالية هنا طريقة في مساءلة الحاضر وحمله على البوح بماضٍ يتعذّر تمثله.

إحدى المسائل التي كانت تضج بها كتابات العصر هي كيفيّة التعامل مع عطيّة الله الكبرى، نعني بها تلك الوحدانية العبرية الدائمة الترجّح بين الجلال والضعة في نظر القرن التاسع عشر، وذلك تبعاً لتحدد وجهة نظر الباحث في المقلب المسيحي أو في سواه.

لطالما كان الحلّ على تعدّد مسالكه يتمثل في البرهنة على أن الكنز الإلهي الذي كان أول الأمر محصوراً بشعب واحد قد ارتقى إلى مرتبة الشمول بفضل العبقرية الآريّة واستحواذها، في نظر كثيرين، على ماضٍ رائع سرعان ما أخذ ينتظم في مصطلحات

(14) A. Stagé, «Les Circuits du savoir,» *L'Avant-scène opéra*, vol. 12 (1977), pp. 11-18.

(15) Adorno, *Essai sur Wagner* = *Versuch über Wagner*, pp. 23 sq.

مستقبليّة. أما طرائق البحث وكيفيّة تحديد المُعطيات اللغوية وتصنيف الشعوب وتقاليدها فلم تكن غريبة عن الأدوات المفهومية المعتمدة آنذاك.

إلا أن دورة المعرفة كانت تشكو من الانكماش لأن الوحدانية الفورية التي لم تكن نتيجة أي ابتكار مُدبّر كانت تحظّر على [252]
السامي نقلها إلى أيٍّ كان، مما أوجب اللّجوء إلى وسيط قادر على الشهادة لهذه الحقيقة المقفرة من كل رسم والمُتضَمَّنة في اسم لا تُرى مُصوّتاته. هذا الوسيط هو المسيح بحكم كون جسده الإلهي عينَ الكلمة المعلنة، بل الحقيقة التي فُضَّ رمزها وتمّ تدوينها في تاريخ خاص بها. وقد سبق للفيكونت دو بونالد (de Bonald) (1754 ـ 1840) أن ذكّر بضرورة هذا الوسيط اللاهوتي دون سواه(16).

(16) Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et réligieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire: La Théorie de l'éducation sociale et de l'administration publique* (1796), 2 vols. (Paris: A. Le Clère, 1854), vol. 2, pp. 97-114: (Nécessité du médiateur).

كلمة شكر

التقيت كلاً من جورج دوميزيل وليون بولياكوف خلال سنة 1975. ولم يطل الوقت حتى قرأت كتاب: **النهضة الشرقيّة** (*La Renaissance orientale*) الذي نشرته دار بايو سنة 1950، لريمون شواب. وقد أثار فيَّ هذا اللّقاء الثلاثي، بالطبع، عدداً من التساؤلات التي حثّتني على مباشرة البحث التوثيقي التاريخي الذي يُشكّل هذا الكتاب مرحلته الأولى.

لقد تكوّنت الفصول التسعة التي يتضمنها كتابي هذا في سياق حلقات دراسيّة نظمتها في السنوات الأخيرة بدعوة وجهها إليّ عام 1985 فرنسوا فوريه، عميد معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعيّة من أجل تقديم سلسلة من المحاضرات بعنوان: «لغات الفردَوس: أسئلة حول تاريخ النتاج الهندو ـ أوروبي». وكان بين المُستمعين ميشال دو سيرتو (1925 ـ 1986) الذي غالباً ما كانت أسئلته تسوق النقاش باتجاه مقاربة غير معهودة للنصوص. ثمّ تابعت البحث في المعهد التطبيقي للدراسات العليا، وتحديداً في الشعبة الخامسة الخاصة بالعلوم الدينيّة حيث استضافني كل من مارسيل ديتيان وشارل مالامود على مدى ثلاث سنوات (1986، 1987 و1988). ولم

تستوِ هذه الدراسة في صورتها الحالية إلا بعد عودتي إلى معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعيّة ربيع 1989 في إطار حلقة دراسيّة أخرى نظمها إيف هيرسان. لقد أتاحت لي هذه الحلقات التعليمية على مر السنين أن أجلوَ عدداً من النقاط المهمة في أثناء محاولتي الإجابة عن الأسئلة المطروحة عليّ من قبل جورج شاراشيدزيه وموريس دو كانדياك وكوليت غويّومان ونيكول لورو وجان بيار بيتر وجان بويان وغيرهم.

[254] كذلك كان تواصلي مع فريق من ذوي الاختصاص فرصة سانحة لإعادة بناء نظرتي إلى كثير من الأمور، إذ شاركت عام 1986 في أبحاث تاريخية موثّقة نظّمها مركز الأبحاث العلمية حول التعدّدية المشركة على أنواعها، وتولى فرنسيس شميت تنسيقها والإشراف على نشرها في الموسوعة الإنجليزية: **التاريخ والأنثروبولوجيا** (*History and Anthropology*)، الجزء الثالث، 1987.

وإذ كنت قد ساهمت في تأليف المجلد الذي يحمل عنوان: «المرآة الهندو ـ أوروبيّة: التوحيد والشرك»، فلم أتوانَ في كتابي هذا عن استعادة بعض الصفحات التي هي من تأليفي وشرحها.

ولا يسعني إلا التنويه بدور إيف بونفوا الذي يعود إليه الفضل في توجيه أكثر من مسألة قمت بمعالجتها في هذا الكتاب عند دعوته إياي في شهر نيسان/ أبريل سنة 1986 إلى محاضرة في معهد فرنسا ضمن حلقته الدراسيّة بعنوان: «دعوات وبنوّات».

وإني لمدين أيضاً لكل من هانز هاب وجاك ريدر بتلك الحوارات الشيّقة التي أجريتها مع زملائي الألمان بمناسبة محاضرة ألقيتها في إطار حلقة دراسيّة حول الفيلولوجيا الكلاسيكيّة في جامعة توبينغن والمركز الثقافي الفرنسي ـ الألماني، في شهر حزيران/ يونيو عام 1986.

أخيراً، كان فيلي بوك مدير مركز مارتان بوبر في جامعة بروكسيل الحرّة قد دعاني طوال هذه السنين إلى إلقاء سلسلة محاضرات كانت بمثابة فرصة مؤاتية للعمل.

كذلك أراد بيار غوتو خلال فترة التأليف والكتابة أن يكون أول قرّائي. فلما فرغت من التأليف أمدّني كل من جاك لو بران وشارل مالامود ونيكول لورو وجان بازان ودانيال درواكس وبيار فيدال ـ ناكيه بملاحظاتهم المفيدة. فشكراً لهم ولرينات شليزير التي أعادت قراءة مجمل ما ترجمت عن الألمانيّة.

أشكر أيضاً جاك ريفيل على سهره الودي، إذ قام بمراجعة المخطوط قبل صدوره عن معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعيّة الذي يرئسه مارك أوجيه. كما أنوّه بكلٍّ من ميشال شودكيفيتش وخَلَفيه الإداريين كلود شركي وأوليفييه بيتورنيه.

أخيراً، لجان ـ بيار فرنان مني جزيل الامتنان لأنه على رغم انشغالاته الكثيرة في هذه الآونة كلّف نفسه عناء كتابة صفحات مقدّمة هذا الكتاب.

ثبت المصطلحات

Pères de l'église	آباء الكنيسة
Ethnographie	إثنوغرافيا
Fossile	أحفور، متحجرة
Arya, Aryen	آري
Métaphore	استعارة
Mythe	أسطورة
Origine	أصل
Réforme	إصلاح
Originel	أصلي
Ponctuation	إعجام
Anthropologie	أنثروبولوجيا، علم الإناسة
Electisme	انتقائية
Intégration	اندماج، تدامج
Primordial	أولي

Positivisme	إيجابية
Préfixe	بادئة
Primitif	بدائي
Archaïque	بدئي
Tabernacle	تابوت العهد، قدس الأقداس
Interprétation	تأويل
Septante	ترجمة (الترجمة السبعينية للتوراة)
Vocalisation	تصويت
Exégèse	تفسير الكتاب المقدس
Moeurs	تقاليد، عادات
Talmudique	تلمودي
Bible	توراة
Biblique	توراتي
Sublime	جليل
Préjugé	حكم مسبق
Péché originel	خطيئة (الخطيئة الأصلية)
Chaos	خواء
Cyclique	دائري
Apologie	دفاع
Rabbinique	رباني
Excommunier	رمى بالحرم
Clicher	روْسم

Monogamie	زواج (الزواج الواحد)
Sémite	سامي
Genèse	سفر التكوين
Cimbrique	سمبريتية
Le cours de l'histoire	سيرورة التاريخ
Polythéisme	شِرك
Voyelles	صوائت
Devenir	صيرورة
Thèse	طريحة
Ethnologue	عالم الأثنولوجيا
Linguiste	عالم الألسنية
Sanscritiste	عالم السنسكريتية
Philologue	عالم الفيلولوجيا
Veau d'or	عجل (الـ) الذهبي
Merveilleux	عجيب
Antisémitisme	عداء للسامية
Oratorien	عضو في جمعية الأوراتوار
Archéologie	علم الآثار
Paléontologie	علم الإحاثة: علم رديف للجيولوجيا يُعنى بدراسة المتحجرات
Mythologie comparée	علم الأساطير المقارن
Linguistique	علم الألسنية
Généalogie	علم الأنساب والسلالات

علم التاريخ الرسمي	Historiographie
علم التأويل الكتابي	Herméneutique
علم طبقات الأرض	Géologie
علم اللاهوت	Théologie
علماء الماسورا: علماء اليهود الذين يعنون بتفسير النصوص التوراتية ونقدها	Massorètes
علمويّة	Scientificité
عناية (الـ) الإلـهية	Providence
عـهد (العهد الجديد)	Nouveau testament
عـهد (العهد القديم)	Ancien testament
غائيـة	Finalité
فولغاتا: الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس	Vulgate
فيلولوجيا	Philologie
قدريـة	Prédestination
قسّ بروتستانتي	Pasteur
قصـة خرافية	Légende
قياس، قياس الشبه	Analogie
كتب الشريعة الخمسة	Pentateuque
كلمـة (الـ)	Logos
كلي الحضور	Omniprésent
لاحقـة	Suffixe
لاهوتي	Théologien

Théologico-politique	لاهو ـ سياسي
Langage	لغة، تعبير لغوي
Langue	لغة، لسان
Table de la loi	لوح الوصايا
Préhistorique	ماقبتاريخي (ما قبل التاريخ)
Hébraïsant	متعبْرِن
Indianiste	متهنْوِد
Fable	مثل خرافي
Synagogue	مجمع (المجمع اليهودي): مكان يجتمع فيه اليهود للصلاة والوعظ والتعليم
Synthèse	محصّلة
Cunéiforme	مسماري
Messianique	مسيحاني (نسبة إلى المسيح)
Kaléidoscope	مشكال
Imagerie	مصْوَرة
Mosaïque	موسوي
Prophétique	نبوي
Système	نظام
Infusoires	نقاعيات
Antithèse	نقيضة
Haggada	هاجادا
Indo-Européen	هندو ـ أوروبي

هندو - جرماني	Indo-Germanique
هندو - سلتي	Indo-Celtique
واحديّة	Hénotisme
وجدان	Conscience
وحي	Révélation
وضيع	Odieux
يافثي	Japhétique
يهودية	Judaïsme
يهوه	Jéhovah
يهوية	Yahvisme

تصويب: ورد (تيودوروس الصوري)، والصواب: (تيودوروس القورشي).
ورد (الفلسفة الإيجابية)، والصواب: (الفلسفة الوضعية).

تنبيه: استعمل المترجم في بعض المواقع (توراة) و(توراتي) مقابل (Bible) و(Biblique)، عوضاً عن **الكتاب المقدّس** وكتابيّ، اجتهاداً منه، حسب السياق.

المراجع

Books

50 idées qui ébranlent le monde: Dictionnaire de la glasnost. Dir. et préf. par Youri Afanassiev et Marc Ferro. Paris: Ed. payot; Moscou: Ed. progress, 1989. (Documents payot)

Aarsleff, Hans. *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*. London: Athlone, 1982.

———. *The Study of Language in England, 1780-1860*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1967.

L'Absolu littéraire: Théorie de la littérature du romantisme allemande. [Textes choisis, présentés et traduits] par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy; avec la collaboration d'Anne-Marie Lang. Paris: Editions du seuil, 1978. (Collection poétique)

Adorno, Theodor Wiesengrund. *Essai sur Wagner = Versuch über Wagner*. Trad. de l'allemand par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg. Paris: Gallimard, 1966. (Les Essais; 122)

Alfaric, Prosper. *Les Manuscrits de «la vie de Jésus» d'Ernest Renan*. Avec introd., notes, concordances, trois portraits et 4 fac-sim. Paris: Les Belles lettres, 1939. (Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg. Série bleue; no. 90)

Augustin (Saint). *Sancti Aureli Augustini Retractationum libri duo*. Recensuit et commentario critico instruxit Pius Knoll. Vindobonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1902. (Corpus

scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; 36)
Autran, Charles. *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme.* Paris: Payot, 1935. (Bibliothèque historique)
Auvray, Paul. *Richard Simon: 1638-1712: Etude bio-bibliographique.* Paris: Presses universitaires de France, 1974. (Le Mouvement des idées au XVIIe siècle; 8)
Barnard, Frederick M. *Herder's Social and Political Thought; from Enlightenment to Nationalism.* Oxford: Clarendon Press, 1965.
Belaval, Yvon et Dominique Bourel (éds.). *Le Siècle des lumières et la bible.* Paris: Beauchesne, 1986. (Bible de tous les temps; ISSN 0767-0826; 7)
Bénichou, Paul. *Les Mages romantiques.* [Paris]: Gallimard, 1988. (Bibliothèque des idées; ISSN 0520-0547)
———. *Le Temps des prophètes: Doctrines de l'âge romantique.* [Paris]: Gallimard, 1977. (Bibliothèque des idées)
Berlin, Isaiah. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas.* London: Hogarth, 1976.
Bonald, Louis de. *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales.* [Bruxelles: La Societé nationale, 1845].
———. *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales.* Paris: A. Le Clère, 1818.
———. *Théorie du pouvoir politique et réligieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire: La Théorie de l'éducation sociale et de l'administration publique* (1796). Paris: A. Le Clère, 1854. 2 vols.
Bopp, François. *Grammaire comparée des langues indo-européennes comprenant le sanscrit, le zend, l'arménien, le grec, le latin, le lithuanien, l'ancien slave, le gothique et l'allemand.* Trad. sur la seconde édition par M. Michel Bréal. Paris: Imprimerie impériale, 1866-1874. 5 vols.
Borgeaud, Charles. *Histoire de l'université de Genève.* Ouvrage publié sous les auspices du sénat universitaire et de la société académique. Genève: Georg & Co., 1900-1934. 3 vols.
Vol. 3: *L'Académie et l'université au XIXe siècle, 1814-1900.*
Borst, Arno. *Der Turmbau von Babel; Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker.* Stuttgart: A. Hiersemann, 1957-1963. 4 vols.

Bossuet, Jacques Bénigne. *Correspondance de Bossuet*. Nouv. éd. augm. de lettres inédites et publiée avec des notes et des appendices sous le patronage de l'académie française par Ch. Urbain et E. Levesque. Paris: Hachette, 1909-1925. 15 vols. (Les Grands écrivains de la France)
Vol. 13: *Janvier 1701- octobre 1702*, 1920.

Bottéro, Jean. *Mésopotamie: L'Ecriture, la raison et les dieux*. [Paris]: Gallimard, 1987. (Bibliothèque des histoires)

Boyce, Mary. *Zoroastrians, their Religious Beliefs and Practices*. London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979. (Library of Religious Beliefs and Practices)

Bréal, Michel. *Introduction à la grammaire comparée des langues indo-européennes de M. Fr. Bopp par M. Michel Bréal*. Paris: Impr. impériale, 1866-1872.

Breuil, Paul du. *Zarathoustra: Zoroastre et la transfiguration du monde*. Paris: Payot, 1978. (Bibliothèque historique)

Buffon, Georges-Louis Leclerc. *Histoire naturelle générale et particulière*. Paris: Imprimerie royale, 1769-1802. 71 vols.

Burnouf, Emile Louis. *Essai sur le Vêda, ou études sur les réligions, la littérature et la constitution sociale de l'Inde depuis les temps primitifs jusqu'aux temps brahmaniques*. Paris: Dezobry, F. Tandou et cie, 1863.

———. *La Science des réligions*. Paris: Maisonneuve et cie, 1876.

Cahiers de l'institut allemande. Publiés par Karl Epting. Paris: F. Sorlot, 1941.

Canguilhem, Georges. *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. 5 éd. augmentée. Paris: J. Vrin, 1983. (Problèmes et controverses)

Cassirer, Ernst. *La Philosophie des lumières = Die Philosophie der Aufklärung*. Trad. de l'allemand et présenté par Pierre Quillet. Paris: Fayard, 1966. (L'Histoire sans frontières)

Certeau, Michel de, Dominique Julia et Jacques Revel. *Une Politique de la langue: La Révolution française et les patois, l'enquête de Grégoire*. [Paris]: Gallimard, 1975. (Bibliothèque des histoires)

Chamberlain, Houston Stewart. *Die grundlagen des neunzehnten jahrhunderts*. 2. aufl. München: F. Bruckmann a.-g., 1900. 2 vols.

Charachidzé, Georges. *La Mémoire indo-européenne du Caucase.* [Paris]: Hachette, 1987. (Textes du XXe siècle)

Cohen, David. *La Promotion des juifs en France à l'époque du second empire: 1852-1870...* Aix-en-Provence: Université de Provence; Paris: [Diffusion H. Champion], 1980. 2 vols. (Etudes historiques; ISSN 0339-1582; 5)

Le Collège de France (1530-1930). Livre jubilaire composé à l'occasion de son quatrième centenaire par A. Lefranc, P. Langevin, C. Matignon, M. Delépine professeurs au collège de France. Paris: Presses universitaires de France, 1932.

Condillac, Etienne Bonnot de. *Essai sur l'origine des connaissances humaines, ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain.* Amsterdam: Chez P. Mortier, 1746. 2 vols.

———. *Oeuvres philosophiques de Condillac.* Texte établi et présenté par Georges Le Roy. Paris: Presses universitaires de France, 1947-1950. 3 vols.

Conry, Yvette. *L'Introduction du darwinisme en France au XIXe siècle.* Paris: J. Vrin, 1974. (L'Histoire des sciences. Textes et études)

Cournot, Antoine-Augustin. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire.* Nouvelle édition, publiée avec un avertissement par L. Lévy-Bruhl. Paris: Hachette, [1922].

Deguy, Michel (éds.). *Du Sublime.* Paris: Belin, 1988.

Dehergne, Joseph et Donald Daniel Leslie (éds.). *Juifs de Chine: A Travers la correspondance inédite des jésuites du dix-huitième siècle.* 2ème édition. Roma: Institutum historicum S. I.; Paris: Les Belles lettres, [1984]. (Bibliotheca Instituti historici S. I.; 41)

De La Métaphysique à la rhétorique: Essais à la mémoire de Chaïm Perelman, avec un inédit sur la logique. Rassemblés par Michel Meyer. Bruxelles: Ed. de l'université de Bruxelles, 1986. (Faculté de philosophie et lettres. Université libre de Bruxelles; 99)

Dictionnaire des réligions. Dir. de la publ. Paul Poupard. 2e éd. corr. Paris: Presses universitaires de France, [1984].

Droit, Roger-Pol. *L'Oubli de l'Inde: Une Amnésie philosophique.*

Paris: Librairie générale française, 1992. (Le Livre de poche. Biblio essais; 4150)

———. ———. Paris: Presses universitaires de France, 1989. (Perspectives critiques)

Droixhe, Daniel. *La Linguistique et l'appel de l'histoire, 1600-1800: Rationalisme et révolutions positivistes*. Genève: Droz; [Paris: Diffusion champion; diffusion minard], 1978. (Langue et cultures; 10)

Dubois, Claude-Gilbert. *Celtes et gaulois au XVIe siècle, le développement littéraire d'un mythe nationaliste, avec l'édition critique d'un traité inédit de Guillaume Postel: «De ce qui est premier pour reformer le monde»*. Paris: J. Vrin, 1972. (De Pétrarque à Descartes; 28)

Dufour, Guillaume Henri. *Aimez-moi comme je vous aime: 190 lettres de G. H. Dufour à A. Pictet*. Ed. et présentées par Jean-Jacques Langendorf. Vienne, Autriche: Karolinger, 1987.

Dumézil, Georges. *Leçon inaugurale: Faite le... 1er décembre 1949, collège de France, chaire de civilisation indo-européenne*. [Paris]: [Collège de France], 1950. (Leçon inaugurale/ Collège de France; 1)

Dussaud, René. *L'Oeuvre scientifique d'Ernest Renan*. Paris: P. Geuthner, 1951.

Eliade, M. (éd.). *The Encyclopedia of Religion*. New York; Londres: Macmillan, 1987.

Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*. [Paris: Gallimard, 1981].

———. ———. [Paris]: Gallimard, 1966. (Bibliothèque des sciences humaines)

Frazer, James George. *Sur Ernest Renan*. Paris: C. Aveline, 1923.

Frederickx, Eduard. *Ioannes Goropius Becanus (1519-1573) Leven en Werk*. Louvain: Katolieke Universiteit te Leuven, 1973.

Freud, Sigmund et Arnold Zweig. *Correspondance: 1927-1939*. Publiée par les soins d'Ernst L. Freud; traduit de l'allemand par Luc Weibel avec la collaboration de Jean-Claude Gehrig; préface de Marthe Robert. [Paris]: Gallimard, 1973. (Connaissance de l'inconscient; 20)

Gadamer, Hans Georg. *Kleine Schriften*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1967-1972. 3 vols.

Vol. 3: *Idee und Sprache.*

———. *Volk und Geschichte im Denken Herders.* Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1942. (Wissenschaft und Gegenwart; 14)

Galand, René M. *L'Ame celtique de Renan.* New Haven: Yale University Press; Paris: Presses universitaires de France, 1959.

Gamkrelidze, Tamaz Valerianovič and Vjačeslav V. Ivanov. *Indoevropejskij jazyk i Indoevropejcy: Rekonstrukcija i istor-iko-tipologi ã eskij analiz prajazyka i protokul'tury = Indo-European and the Indo-Europeans: A Reconstruction and Historical Typological Analysis of a Protolanguage and a Protoculture.* Tbilisi; Georgia: Publishing House of the Tbilidi State University, 1984. 2 vols.

La Gauche et la révolution française au milieu du XIXe siècle: Edgar Quinet et la question du jacobinisme, 1865-1870. [Introd. par] François Furet; textes présentés par Marina Valensise. Paris: Hachette, 1986.

Gérard, René. *L'Orient et la pensée romantique allemande.* Nancy: Impr. G. Thomas, 1963.

Goethe, Johann Wolfgang von. *Goethes Werke.* Hamburg: C. Wegner, 1955.

Goldziher, Ignác. Der mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche entwickelung. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876.

———. *Le Dogme et la loi de l'islam: Histoire du développement dogmatique et juridique de la réligion musulmane.* Paris: P. Geuthner, 1920.

———. *Tagebuch.* Hrsg. von Alexander Scheiber. Leiden: Brill, 1978.

Goropius, Joannes Becanus. *Origines Antwerpianæ, sive Cimmeriorum Becceselana novem libros complexa.* Ex officina Christophori Plantini: Antverpiae, 1569.

Grafton, Anthony. *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

———. *Faussaires et critiques: Créativité et duplicité chez les érudits occidentaux = Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship.* Trad. de Marielle Carlier.

Paris: Les Belles lettres, 1993. (Histoire; ISSN 1140-2539; 23)

Grau, Rudolf Friedrich. *Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft. Eine Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Völkerpsychologie*. Stuttgart: Altenburg, 1867.

———. *Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwickelung*. Gutersloh: Bertelsmann, 1875.

Grégoire de Nysse (Saint). *Contra Eunomium libri*. Iteratis curis edidit Wernerus Jaeger. Leiden: Brill, 1960. 2 vols. (Gregorii Nysseni Opera; v. 1-2)

Guillaumin, Colette. *L'Idéologie raciste, genèse et langage actuel*. Paris; La Haye: Mouton, 1972. (Publications de l'institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles; 2)

Havet, Ernest. *Le Christianisme et ses origines*. Paris: Michel-Lévy frères, 1871-1884. 4 vols.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur la philosophie de l'histoire = Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Traduction de J. Gibelin. 3 éd. remaniée. Paris: J. Vrin, 1979. (Bibliothèque des textes philosophiques)

———. *Leçons sur la philosophie de la réligion= Vorlesungen über die Philosophie der Religion. IIe partie, la réligion déterminée. 2, les réligions de l'individualité spirituelle*. Trad. de l'allemand par J. Gibelin. 2e éd. Paris: J. Vrin, 1972. (Bibliothèque des textes philosophiques)

———. *Sämtliche Werke*. Ed. by G. Lasson. Leipzig: Felix Meiner, 1923.

Heller, Bernát. *Bibliographie des oeuvres de Ignace Goldziher*. Avec une introduction biographique de M. Louis Massignon. Paris: Impr. nationale; libr. orientaliste Paul Geuthner, 1927. (Publications de l'école nationale des langues orientales vivantes. 6e série. vol. I)

Herder, Johann Gottfried von. *Une Autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, contribution à beaucoup de contributions du siècle*. Traduction avec notes et introduction par Max Rouché. [Paris: Aubier-montaigne, 1943].

———. *Herders sämtliche Werke*. Hrsg. von Bernhard Suphan. Berlin: Weidmann, 1877-1913. 33 vols.

——— T. 5: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), 1891.

T. 8: *Ueber die Würkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten.*

T. 11: *Vom Geist der ebräischen Poesie,* I (1782).

T. 13: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791).

———. *Histoire de la poésie des hébreux.* Traduite de l'allemand par Mme la Bne A. de Carlowitz. Paris: Didier, 1846.

———. *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité = Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit.* Choix de textes, introduction, traduction, notes par Max Rouché. Paris: Editions montaigne, 1962. (Collection bilingue des classiques étrangers)

———. *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité.* Ouvrage traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet. Paris: F.-G. Levrault, 1827-1828, 3 vols.

———. *Journal de mon voyage en l'an 1769.* Traduit, avec des notes et une introduction par Max Rouché. Paris: Aubier; éditions montaigne, 1942. (Les Oeuvres célèbres dans les littératures étrangères)

———. *Traité sur l'origine de la langue = Abhandlung über den Ursprung der Sprach.* Suivi de l'analyse de Mérian et des textes critiques de Hamann introduction, traduction et notes de Pierre Pénisson. Paris: Aubier; flammarion, [1977]. (Palimpseste)

Hewes, Gordon Winant. *Language Origins: A Bibliography.* 2d Rev. and Enl. Ed. The Hague: Mouton, 1975. 2 vols. (Approaches to Semiotics; 44)

L'Histoire aujourd'hui. Nouveaux objets. Nouvelles méthodes. Liège: Faculté de philosophie et lettres, 1982.

Huet, Pierre-Daniel. *Traité de la situation du paradis terrestre.* 7e édition. Amsterdam: P. Brunel, 1701.

Hulin, Michel. *Hegel et l'orient suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ.* Paris: J. Vrin, 1979. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Humboldt, Wilhelm. *Werke in fünf Bänden.* Herausgegben von Andreas Flitner und Klaus Giel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960- 1981. 5 vols.

Vol. 2: *Schriften zur Altertumskunde und Ästhetik Die Vasken*, 1961.
Vol. 3: *Schriften zur Sprachphilosophie*, 1963.

Hume, David. *L'Histoire naturelle de la réligion et autres essais sur la réligion*. Introduction, traduction et notes par Michel Malherbe. Paris: J. Vrin, [1980].

Hymes, Dell H. (ed.). *Studies in the History of Linguistics: Traditions and Paradigms*. Bloomington: Indiana University Press, [1974]. (Indiana University Studies in the History and Theory of Linguistics)

L'Impensable polythéisme: Etudes d'historiographie réligieuse. Textes rassemblés et présentés par Francis Schmidt; [publ. par le CNRS]. Paris: Ed. des archives contemporaines, 1988. (Ordres sociaux; ISSN 0294-1945)

Jones, William. *The Letters of Sir William Jones*. Edited by Garland Cannon. Oxford: Clarendon P., 1970. 2 vols.

Kant, Immanuel. *Kant's Werke*. Berlin: G. Reimer, 1902-1913.

Katz, David S. *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1982. (Oxford Historical Monographs)

Kempe, A. *Die Sprachen des Paradises das ist Begebene Anleitung der Natur zuerkennen was vor Sprachen im ersten Anfange der Welt im Paradeis absonderlich beym Fall Adams und Eve seynd geredet worden. In einer Rede vom etlichen Hochgelehrten Persohnen in ein Convent vorgehabt und mit ihrer sämtlichen Vergnügung ausgeführet, zusammen geschrieben von Simon Simplex; Anno Mundi 5901. Anno Christi 1688. Aus dem Schwedischen im Teutschen übersetzet von Albrecht Kopman. Gedruckt im itzigen Jahr*. Hambourg: n. pb., 1688.

Koerner, Konrad. *Practicing Linguistic Historiography: Selected Essays*. Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1989. (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Series III, Studies in the History of the Language Sciences; v. 50)

Koyré, Alexandre. *De La Mystique à la science: Cours, conférences et documents 1922-1962*. Ed. par Pietro Redondi. Paris: Ed. de l'école des hautes études en sciences sociales, 1986. (Histoire des sciences et des techniques; 2)

Kristeva, Julia. *Etrangers à nous-mêmes.* [Paris]: Fayard, 1988.

Kügelgen, C. W. von. *Rudolf Grau, ein akademischer Zeuge der lutherischen Kirche. Eine kurze Schilderung seines Lebens und Wirkens.* Munich: Beck, 1894.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Brevis designatio meditationum de originibus gentium...* Berlin: Académie des sciences, 1710.

———. *Oeuvres philosophiques de Leibniz.* Avec une introd. et des notes par Paul Janet. 2e éd. rev. et augm. Paris: F. Alcan, 1900. 2 vols. (Bibliothèque de philosophie contemporaine) Vol. 1: *Nouveaux essais sur l'entendement humain.*

Leibniz à Paris: 1672-1676: Symposion de la G. W. Leibniz Gesellschaft, Hannover, et du centre national de la recherche scientifique, Paris, à Chantilly, France, du 14 au 18 november [sic] 1976. Wiesbaden: F. Steiner, 1978. 2 vols. (Studia leibnitiana. Supplementa; 17-18)

Lessing, Gotthold Ephraim. *Nathan der Weise* (1779). Ed. bilingue. Trad. de l'allemand par R. Pitrou. Paris: Aubier, 1939.

Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la compagnie de Jésus. [Paris: Nicolas le Clerc, 1707]. 26 vols.

L'Hermite, René. *Science et perversion idéologique: Marr, marrisme, marristes: Une Page de l'histoire de la linguistique soviétique.* Paris: Institut d'études slaves, 1987. (Cultures et sociétés de l'est; no. 8)

Lowth, Robert. *Leçons sur la poésie sacrée des hébreux.* Traduites pour la première fois du latin en français. Lyon: Impr. de ballanche, 1812. 2 vols.

———. *De sacra Poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae.... Subjicitur Metricae Harianae brevis Confutatio et Oratio Crewiana.* Editio secunda, accessionibus secundae editionis Oxoniensis dilata. Notas et Epimetra adjecit J. D. Michaelis. Goettingae: n. pb., 1770.

———. *De sacra Poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae.... Subjicitur Metricae Harianae brevis Confutatio et Oratio Crewiana.* Oxonii: n. pb., 1753.

———. *A Sermon Preached at the Visitation of the Honourable and Right Reverend Richard Lord Bishop of Durham, Held in the Parish Church of St. Mary le Bow in Durham, on Thursday, July 27, 1758.* Londres: Dodsley, 1758.

Malte-Brun, Conrad. *Précis de la géographie universelle, ou description de toutes les parties du monde, sur un plan nouveau, d'après les grandes divisions naturelles du globe, précédée de l'histoire de la géographie chez les peuples anciens et modernes, et d'une théorie générale de la géographie mathématique, physique et politique, et accompagnée de cartes, de tableaux analytiques, synoptiques et élémentaires.* Paris: F. Buisson, 1810-1829. 8 vols.

Marchal, Bertrand. *La Réligion de Mallarmé: Poésie, mythologie et réligion.* [Paris]: J. Corti, 1988.

Massignon, Louis. *Opera minora. 1-3.* Textes recueillis, classés et présentés avec une bibliographie par Y. [Abbé Youakim] Moubarac. [Beyrouth]: Dar al-Maaref, 1963.

Maury, Alfred. *Un Témoignage sur E. Renan: Les «Souvenirs» de L. F. A. Maury.* [Extraits] présentés par Jean Pommier. Paris: A - G. Nizet, 1971. (Cahiers Ernest-Renan; 1)

Mauss, Marcel. *Oeuvres. 2. Représentations collectives et diversité des civilisations.* Présentation de Victor Karady. Paris: Editions de minuit, 1969.

Meyerson, Ignace. *Ecrits, 1920-1983: Pour une psychologie historique.* Paris: Presses universitaires de France, 1987.

Michaelis, Johann David. *De L'Influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions.* Traduit de l'allemand [by J. B. Mérian and A. P. Le Guay de Prémontval]. Brême: Gottingue, 1762.

Migne, Jacques-Paul (éd.). *Démonstrations évangéliques.* Traduites pour la plupart des diverses langues dans lesquelles elles avaient été écrites; reproduites intégralement, non par extraits; annotées et publiées par M. l'abbé M. [Migne]. Petit-Montrouge: [Abbé J.-P. Migne], 1843-1859. 18 vols.
Vol. 15: *Discours sur les rapports entre la science et la réligion révélée.* Par Nicholas Patrick Wiseman.

Modena, Leone. *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian rabbi: Leon Modena's Life of Judah.* Translated and Edited by Mark R. Cohen; with Introductory Essays by Mark R. Cohen... [et al.]; and Historical notes by Howard E. Adelman and Benjamin C. I. Ravid. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1988.

Moïse géographe: Recherches sur les représentations juives et

chrétiennes de l'espace. Publ. sous la dir. de Alain Desreumaux et Francis Schmidt...; [par le] centre d'analyse pour l'histoire du judaïsme hellénistique et des origines chrétiennes, école pratique des hautes études, section des sciences réligieuses. Paris: J. Vrin, 1988.

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de. *Esprit des lois*. Avec les notes de l'auteur et un choix des observations de Dupin, Crevier, Voltaire, Mably, La Harpe, Servan, etc. Paris: Firmin didot frères, fils et cie, 1872.

Moras, Joachim. *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*. Hamburg: Seminar für Romanische Sprachen und Kultur, 1930. (Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen; Bd. 6)

Müller, Friedrich Max. *Chips from a German Workshop*. New Edition. London: Longmans, 1894-1895. 4 vols.
Vol. 1: *Recent Essays and Addresses*.
Vol. 3: *Essays on Language and Literature*.

———. *Chips from a German Workshop*. London: Longmans, Green and Co, 1867-1875. 4 vols.
Vol. 1: *Essays on the Science of Religion*.

———. *Essais sur l'histoire des réligions*. Ouvrage traduit de l'anglais par George Harris. Paris: Didier, 1872.

———. *Essais sur la mythologie comparée: Les Traditions et les coutumes*. Ouvrage traduit de l'anglais par George Perrot. Paris: Didier, 1873.

———. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India, Delivered in the Chapter House, Westminster Abbey in April, May, and June 1878*. London: Longmans, 1878.

———. *Nouvelles leçons sur la science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1863*. Traduit de l'anglais par M. Georges Harris et M. Georges Perrot. Paris: A. Durand et Pedone-Lauriel, 1867-1868. 2 vols.

———. *Origine et développement de la réligion étudiés à la lumière des réligions de l'Inde, leçons faites à Westminster Abbey*. Traduites de l'anglais par J. Darmesteter. Paris: Reinwald, 1879.

———. *Physical Religion: The Gifford Lectures, Delivered before*

the University of Glasgow in 1890. London: Longmans, 1891.
———. *La Science de la réligion*. Traduit de l'anglais par H. Dietz. Paris: Germer-Baillière, 1873.
———. *La Science du langage, cours professé à l'institution royale de la grande-Bretagne en l'année 1861*. Traduit de l'anglais, avec autorisation de l'auteur, par George Harris et Georges Perrot. 3e édition, revue et augmentée sur la 8e édition anglaise. Paris: Durand et Pedone-Lauriel, 1876.
———. *Three Lectures on the Vedânta Philosophy, Delivered at the Royal Institution in March, 1894*. London and New York: Longmans, Green and Co., 1894.
Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert, II. Philologie et herméneutique au XIX^e siècle, II. Ed. établie par M. Bollack, H. Wismann et T. Lindken. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
Philologische und historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. [n. p.: n. pb., 1855].
Philonenko, Alexis. *La Théorie kantienne de l'histoire*. Paris: J. Vrin, 1986. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie; ISSN 0249-7980)
Pictet, Adolphe. *Une Course à Chamounix, conte fantastique*. Paris: B. Duprat, 1838.
———. *De L'Affinité des langues celtiques avec le sanscrit, mémoire couronné par l'institut*. Paris: B. Duprat, 1837. (Académie royale des inscriptions et belles-lettres).
———. *Essai sur les propriétés et la tactique des fusées de guerre*. Turin: Pavesio, 1848.
———. *Les Origines indo-européennes, ou les aryas primitifs, essai de paléontologie linguistique*. 2e éd. Paris: Sandoz et Fischbacher, 1877. 3 vols.
———. *Les Origines indo-européennes, ou les aryas primitifs, essai de paléontologie linguistique*. Paris: J. Cherbuliez, 1859-1863. 2 vols.
Pinard de La Boullaye, Henry. *L'Etude comparée des réligions, essai critique*. Paris: G. Beauchesne, 1922-1925. 2 vols.
Poliakov, Léon. *Le Mythe aryen: Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*. Paris: Calmann-Lévy, 1971. (Liberté de l'esprit)
Pommier, Jean. *Un Itinéraire spirituel: Du Séminaire à la «prière*

sur l'acropole». Paris: A. G. Nizet, 1972. (Cahiers renaniens; 4)

———. *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan: Saint-Sulpice*. Paris: Les Belles lettres, 1933. (Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg; fasc. 55)

Poulat, Emile. *Critique et mystique: Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*. Paris: Le Centurion, 1984.

Preuss, Joseph. *The Chinese Jews of Kaifeng-Fu*. Tel Aviv: Haaretz Museum, [1961].

Prümm, Karl. *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt: Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen*. Rome: Päpstliches Bibelinstitut, 1954. ([Scripta Pontificii Instituti Biblici])

———. *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt: Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1943.

Psichari, Henriette. *Renan d'après lui-même*. Paris: Plon, 1937.

Quinet, Edgar. *Le Christianisme et la révolution française*. Paris: Fayard, 1984. (Corpus des œuvres de philosophie en langue française; ISSN 0765-4685)

Ranke, Leopold von. *Über die Epochen der neueren Geschichte; Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern gehalten*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1954.

Recherches asiatiques, ou mémoires de la société établie au Bengale pour faire des recherches sur l'histoire et les antiquités, les arts, les sciences et la littérature de l'asie. Traduits de l'anglais par A. Labaume; revus et augmentés de notes, pour la partie orientale, philologique et historique, par M. Langlès, et pour la partie des sciences exactes et naturelles, par M. Cuvier, Delambre, Lamarck et Olivier. Paris: Imprimerie impériale, an XIV = 1805.

Reinach, Salomon. *L'Origine des aryens, histoire d'une controverse*. Paris: E. Leroux, 1892.

Réligion, érudition et critique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe. Paris: Presses universitaires de France, 1968. ([Université de Strasbourg. Bibliothèque des centres d'études

supérieures spécialisés])
Renan, Ernest. *Histoire du peuple d'Israël.* Paris: C. Lévy, 1887-1893. 5 vols.
———. *Oeuvres complètes de Ernest Renan.* Ed. définitive établie par Henriette Psichari. Paris: Calmann-Lévy, 1948-1961. 10 vols.
Vol. 1: *Questions contemporaines; la réforme intellectuelle et morale; dialogues et fragments philosophiques, et discours et conférences.*
Vol. 2: *Essais de morale et de critique; mélanges d'histoire et de voyages souvenirs d'enfance et de jeunesse*, et *feuilles detachés.*
Vol. 3: *L'Avenir de la science.*
Vol. 4: *Vie de Jésus.*
Vol. 5: *Marc-Aurèle et la fin du monde antique.*
Vol. 6: *Histoire du peuple d'Israël.*
Vol. 7: *De L'Origine du langage; histoire générale des langues sémitiques; histoire littéraire de la France*, et *mélanges réligieux et historiques.*
Vol. 8: *De L'Origine du langage; histoire générale des langues sémitiques; histoire littéraire de la France*, et *mélanges réligieux et historiques.*
Vol. 10: *Correspondance: 1845-1892.*
Rétat, Laudyce. *Réligion et imagination réligieuse, leurs formes et leurs rapports dans l'œuvre d'Ernest Renan.* Lille: Service de reproduction des thèses de l'université, 1979. (Thèse. Lettres. Paris IV. 1975)
Réville, Albert. *Les Réligions des peuples non-civilisés.* Paris: Fischbacher, 1883. 2 vols.
Römer, R. *Sprachwissenschaft und Rassenideologie in Deutschland.* Munich: Fink, 1985.
Rouché, Max. *La Philosophie de l'histoire de Herder.* Paris: Les Belles-lettres, 1940. (Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg; fasc. 93)
Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale (1910-1911).* Publ. par Charles Bally et Albert Sechehaye; avec la collab. de Albert Riedlinger; éd. critique préparée par Tullio de Mauro; postf. de Louis-Jean Calvet. Paris: Payot, 1985. (Bibliothèque scientifique; ISSN 0768-0112)
———. *Cours de linguistique générale.* Publié par Charles Bally et

Albert Sechehaye; avec la collaboration de Albert Riedlinger. Paris: Payot, 1972.

Schlegel, Friedrich von. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. von Ernst Behler; unter Mitwik. von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. Erste Abteilung, Kritische Neuausgabe. Zweiter Band, *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*. Hrsg. und eingel. von Hans Eichner. München; Paderborn; Wien: F. Schöningh; Zürich: Thomas-Verl., 1967.

———. *Über die Sprache und die Weisheit der Indier: ein Beitrag zur Begrundung der Altertumskunde*. New Edition with an Introductory Article by Sebastiano Timpanaro (Translated from the Italian by J. Peter Maher); Prepared by E. F. K. Koerner. Amsterdam: Benjamins, 1977. (Amsterdam Studies in the Theory and History of Liguistic Science. Ser. 1. Amsterdam Classics in Linguistics 1800-1925; vol. 1)

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Discours sur la réligion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés, 1799*. Traduction, introduction et notes de I. J. Rouge. Paris: Aubier, 1944. (Bibliothèque philosophique)

———. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Ed. par H. Leisegang. Leipzig: Kröner, 1924.

Schmidt, Wilhelm. *Der Ursprung der Gottesidee*. Münster: Aschendorff, 1912-1955. 12 vols.

Schröder, Leopold von. *Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth*. München: J. F. Lehmann's Verlag, 1911.

Schüler, Winfried. *Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära; Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung*. Münster: Aschendorff, 1971. (Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung; Bd. 12)

Schwab, Raymond. *La Renaissance orientale: La Découverte du sanscrit, le siècle des écritures déchiffrées, l'avènement de l'humanisme intégral, grandes figures d'orientalistes*. Préface de Louis Renou. Paris: Payot, 1950. (Bibliothèque historique)

Sebeok, Thomas Albert (ed.). *Myth: A Symposium*. Bloomington: Indiana University Press, [1965]. (A Midland Book; MB83)

Le Siècle des lumières et la bible. Sous la dir. de Yvon Belaval et Dominique Bourel. Paris: Beauchesne, 1986. (Bible de tous

les temps; ISSN 0767-0826; 7)
Simon, Richard. *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les juifs*. Traduits de l'italien de Léon de Modène, Rabin de Venise. Paris: Louis Billaine, 1674.
———. *Histoire critique du vieux testament* (1678). La Première imprimée sur la copie de Paris, augmentée d'une apologie générale et de plusieurs remarques critiques. On a de plus ajouté... une table des matières et tout ce qui a été imprimé jusqu'à présent à l'occasion de cette critique. Nouvelle édition. Rotterdam: R. Leers, 1685.
Simon, Róbert. *Ignác Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in His Works and Correspondence*. Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences; Leiden: E. J. Brill, 1986.
Spinoza, Baruch. *Abrégé de grammaire hébraïque = Compendium grammatices linguae hebraeae*. Introduction, traduction française et notes par Joël Askénazi et Jocelyne Askénazi-Gerson. Paris: J. Vrin, 1968. (Bibliothèque des textes philosophiques)
Steinmann, Jean. *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*. [Paris]: Desclée de Brouwer, 1960.
Taguieff, Pierre-André. *La Force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: La Découverte, 1988. (Armillaire; ISSN 0756-2713)
Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres: La Réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Ed. du seuil, 1989. (La Couleur des idées)
Turner, Frank M. *The Greek Heritage in Victorian Britain*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981.
Vidal- Naquet, Pierre. *La Démocratie grecque vue d'ailleurs: Essais d'historiographie ancienne et moderne*. [Paris]: Flammarion, 1990. (Histoires)
———. *Les Grecs, les historiens, la démocratie: Le Grand écart*. Paris: La Découverte, 2000. (Textes à l'appui. Série histoire classique)
Voltaire. *Voltaire's Correspondence. 92, September-December 1775. Letters 18512-18704. Ferney-Voltaire*. Edited by Theodore Besterman. Genève: Institut et musée Voltaire, 1964.
Waardenburg, Jacques. *L'Islam dans le miroir de l'occident, comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés*

sur l'islam et se sont formé une image de cette réligion: I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C. H. Becker, D. B. Macdonald, Louis Massignon. [3e édition revue]. Paris; La Haye: Mouton, [1969]. (Maison des sciences de l'homme. Recherches méditerranéennes. Etudes; 3)

Wagner, Richard et Franz Liszt. *Correspondance de Richard Wagner et de Franz Liszt.* Traduction de L. Schmidt et J. Lacant. Avant-propos de G. Samazeuilh. [Paris]: Gallimard, 1943.

Willson, Leslie. *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism.* Durham, N. C.: Duke University Press, 1964.

Wiseman, Nicholas Patrick. *Twelve Lectures on the Connexion Between Science and Revealed Religion.* Delivered in Rome by Nicholas Wiseman. London: J. Booker, 1836. 2 vols.

The World of Hugo Grotius (1583-1645): Proceedings of the International Colloquium. Organized by the Grotius Committee of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Rotterdam 6-9 April 1983. Amsterdam: APA: Holland University Press, 1984.

Periodicals

Adam, Lucien. «Les Classifications de la linguistique.» *Revue de linguistique et de philologie comparée*: vol. 14, 1881.

Anquetil-Duperron, A. H. «Recherches sur les anciennes langues de la Perse. Premier mémoire, sur le zend.» *Mémoires de littérature, tirés des registres de l'académie royale des inscriptions et belles-lettres*: vol. 31, 1768.

Auroux, Sylvain. «La Première société de linguistique - Paris 1837?.» *Historiographia Linguistica*: vol. 3, no. 3, 1983.

Barnard, Frederick M. «The Hebrews and Herder's Political Creed.» *Modern Language Review*: vol. 54, no. 4, 1959.

———. «Herder and Israel.» *Jewish Social Studies*: vol. 28, no. 1, 1966.

Barr, James. «St. Jerome and the Sounds of Hebrew.» *Journal of Semitic Studies*: vol. 12, no. 1, 1967.

———. «St. Jerome's Appreciation of Hebrew.» *Bulletin of the John Rylands Library*: vol. 49, no. 2, 1966-1967.

Ben-Horin, M. «Nordau, Max.» *Encyclopaedia Judaica*: vol. 12, 1971.
Bergounioux, Gabriel. «La Science du langage en France de 1870 à 1885: Du Marché civil au marché étatique.» *Langue française*: no. 63, 1984.
Borgeaud, Philippe. «Le Problème du comparatisme en histoire des réligions.» *Revue européenne des sciences sociales*: *Cahiers Vilfredo Pareto*: vol. 24, no. 72, 1986.
Bourel, Dominique. «La Wissenschaft des Judentums en France.» *Revue de synthèse*: vol. 4, no. 2, 1988.
Bulletin de la société de linguistique de Paris: vol. 1, 1871.
Cannon, Garland. «Sir William Jones, Persian, Sanskrit and the Asiatic Society.» *Histoire épistémologie langage*: vol. 6, fasc. 2, 1984.
Certeau, Michel de. «Historicités mystiques.» *Recherches de science réligieuse*: vol. 73, no. 3, 1985.
———. «L'Idée de traduction de la Bible au XVII[e] siècle: Sacy et Simon.» *Recherches de science réligieuse*: vol. 66, no. 1, 1978.
Charachidzé, Georges. «Gamq' relize/ Ivanov, les indo-européenns et le Caucase.» *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*: vol. 2, 1986.
Conry, Y. «Le Concept de «développement», modèle du discours renanien.» *Etudes renaniennes*: vol. 29, 1976.
Darmesteter, James. «Rapport annuel.» *Journal asiatique*: Juillet-août 1893.
———. «Rapport annuel.» *Journal asiatique*: Juillet-août 1890.
Dinur, B. «Wissenschaft des Judentums.» *Encyclopaedia Judaica*: vol. 16, 1971.
Dotan, Aron. «Masorah.» *Encyclopaedia Judaica*: vol. 16, 1971.
Droit, Roger-Pol. «Victor Cousin la Bhagavad-Gita et l'ombre de Hegel.» *Purusārtha*: vol. 11, 1988.
Droixhe, Daniel. «Genèse du comparatisme indo-européen.» *Histoire épistémologie langage*: vol. 6, fasc. 2, 1984.
Eichner, Hans. «The Rise of Modern Science and the Genesis of Romanticism.» *Publications of the Modern Language Association*: vol. 97, no. 2, 1982.
Elert, Claes-Christian. «Andreas Kempe (1622-1689) and The Languages Spoken in Paradise.» *Historiographia Linguistica*: vol. 5, no. 3, 1978.

Eros, John F. «A 17th-Century Demonstration of Language Relationship: Meric Casaubon on English and Greek.» *Historiographia Linguistica*: vol. 3, no. 1, 1976.

Fellman, Jack. «The First Comparative Indo-Europeanist.» *Linguistics*: vol. 154, 1975.

Goldziher, Ignác. «Renan mint orientalista» («Renan orientaliste»).» *Discours mémoriaux relatifs aux membres défunts de l'académie des sciences de Hongrie*: t. 8, no. 2, 1894.

Hadas-Lebel, M. «Les Etudes hébraïques en France au XVIIIe siècle et la création de la première chaire d'écriture sainte en Sorbonne.» *Revue des études juives*: vol. 144, issues 1-3, janvier-septembre 1985.

Hawley, Daniel S. «L'Inde de Voltaire.» *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*: vol. 120, 1974.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Sämtliche Werke*: vol. 9, 1923.

Hemmerdinger, B. «La Théorie irano-germanique de Juste Lipse (1598).» *Indogermanische Forschungen*: vol. 76, 1971.

Ivanov, Vjačeslav V. «Système de langue et principes de reconstruction en linguistique.» *Diogène*: no. 137, janvier-mars 1987.

Jankowsky, Kurt R. «F. Max Müller and the Development of Linguistic Science.» *Historiographia Linguistica*: vol. 6, no. 3, 1979.

Jones, William «On the Hindus. The Third Discourse.» *Asiatic Researches*: vol. I, [1788], 1799.

Kellens, Jean. «Avesta.» *Encyclopaedia Iranica*: vol. 3, no. 1, 1987.

Koerner, Konrad. «Schleichers Einfluss auf Haeckel: Schlaglichter auf die wechselseitige Abhängigkeit zwischen linguistischen und biologischen Theorien im 19. Jahrhundert.» *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*: vol. 95, 1981.

Laurens, Henry. «Le Concept de race dans le journal asiatique du XIXe siècle.» *Journal asiatique*: vol. 276, nos. 3-4, 1988.

Le Brun, Jacques. «Un «Dictionnaire des réligions»?.» *Revue de synthèse:* 3e série, vol. 115, 1984.

———. «Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert.» *Trierer Theologische Zeitschrift*: vol. 89, no. 2, April-June 1980.

———. «Sens et portée du retour aux origines dans l'œuvre de Richard Simon.» *XVIIe Siècle*: vol. 33, no. 2, 1981.

Leopold, J. «Friedrich Max Müller and the Question of the Early Indo-Europeans (1847-1851).» *Etudes interethniques*: vol. 7, 1984.

Mangenot, E. «Inspiration de l'écriture.» *Dictionnaire de théologie catholique*: vol. 7, no. 2, 1923.

Massignon, Louis. «Ignace Goldziher (1850-1921). Notes sur sa vie, ses œuvres et sa méthode.» *Revue de l'histoire des réligions* (Paris): vol. 86, 1922.

Metcalf, G. J. «Adelung Discovers the Languages of Asia.» *Histoire épistémologie langage*: vol. 6, no. 2, 1984.

Müller, Friedrich Max. «La Philosophie du langage d'après Darwin.» *La Revue politique et littéraire*: 2^e série, vol. 5, juillet-décembre 1873.

Muller, J. - C. «Forschungsbericht. Early Stages of language Comparison from Sassetti to Sir William Jones (1786).» *Kratylos*: vol. 31, 1986.

Olender, Maurice. «L'Europe ou comment échapper à Babel?.» *L'Infini*: vol. 44, 1993.

———. «The Indo-European Mirror: Monotheism and Polytheism.» *History of Anthropology*: vol. 3, 1987.

Pommier, J. «Etudes de l'éditeur sur les conférences de N. Wiseman.» *Cahies renaniens*: vol. 5, 1972.

The Quarterly Review: vol. 10, octobre 1813-janvier 1814.

Rascol, A. «La Providence selon Saint Augustin.» *Dictionnaire de théologie catholique*: vol. 13, 1936.

Renan, Ernest. «L'Exégèse biblique et l'esprit français.» *Revue des deux mondes*: vol. 60, no. 6, 1865.

———. «Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme.» *Journal asiatique*: Février-mars 1859; avril-mai 1859.

Rétat, L. «Renan entre révolution et république: Coïncidence ou malentendu ?.» *Commentaire*: vol. 39, 1987.

Réville, Albert. «Les Ancêtres des européens d'après la science moderne.» *Revue des deux mondes*: vol. 49, 1864.

———. «Ernest Renan.» *Revue de l'histoire des réligions*: vol. 26, no. 2, 1892.

———. *Revue de l'histoire des réligions*: vol. 24, no. 2, 1891.

Rodinson, Maxime. «Richard Simon et la dédogmatisation.» *Les*

Temps modernes: no. 202, mars 1963.
Rotsaert, Marie-Louise. «Etymologie et idéologie: Des Reflets du nationalisme sur la lexicologie allemande, 1830-1914.» *Historiographia Linguistica*: vol. 6, no. 3, 1979.
Salmon, P. B. «The Beginnings of Morphology. Linguistic Botanizing in the 18th Century.» *Historiographia Linguistica*: vol. 1, no. 3, 1974.
Sapir, Edward. «Herder's 'Ursprung Sprache'.» *Historiographia Linguistica*: vol. 11, no. 3, 1984.
Schlözer, A. L. von. «Von den Chaldäern.» *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur*: vol. 8, 1781.
Schmidt, F. «L'Ecriture falsifiée. Face à l'inerrance biblique: L'Apocryphe et la faute.» *Le Temps de la réflexion*: vol. 5, 1984.
Schwarzbach, B. E. «La Fortune de Richard Simon au XVIIIe siècle.» *Revue des études juives*: vol. 146, issues 1-2, janvier-juin 1987.
Shapiro, Fred R. «On the Origin of the Term «Indo-Germanic».» *Historiographia Linguistica*: vol. 8, no. 1, 1981.
Siegert, Hans. «Zur Geschichte der Begriffe «Arier» und «arisch».» *Wörter und Sachen: Zeitschrift für indogermanische Sprachwissenschaft, Volksforschung und Kulturgeschichte*: vol. 22, 1941-1942.
Stagé, A. «Les Circuits du savoir.» *L'Avant-scène opéra*: vol. 12, 1977.
Starobinski, Jean. «Le Mot civilisation.» *Le Temps de la réflexion*: vol. 4, 1983.
Svenbro, Jesper. «L'Ideologie «gothisante» et l'atlantica d'Olof Rudbeck. Le Mythe platonicien de l'atlandide au service de l'empire suédois du XVIIe siècle.» *Quaderni di storia*: vol. 11, 1980.
Swiggers, Pierre. «Adrianus Schrieckius: De La Langue des scythes à l'europe linguistique.» *Histoire épistémologie langage*: vol. 6, no. 2, 1984.
Van Gennep, A. «Nouvelles recherches sur l'histoire en France de la méthode ethnographique. Claude Richard, Richard Simon, Claude Fleury.» *Revue de l'histoire des réligions*: vol. 82, no. 2, 1920.
Vendryes, J. «Première société linguistique. La Société de

linguistique de Paris.» *Orbis, bulletin international de documentation linguistique* (Louvain): vol. 4, no. 1, 1955.

Vernes, M. «Ernest Renan.» *Revue internationale de l'enseignement*: vol. 24, 1892.

———. «Ernest Renan et la question réligieuse en France.» *Revue de Belgique*: 1899.

Weinberger-Thomas, C. «Les Mystères du Veda. Speculations sur le texte sacré des anciens brames au siècle des lumières.» *Purusārtha*: vol. 7, 1983.

Yardeni, Myriam. «La Vision des juifs et du judaïsme dans l'œuvre de Richard Simon.» *Revue des études juives*: vol. 129, 1970.

Conferences

Actes du premier congrès international d'histoire des réligions, Paris, 1900. Paris: Leroux, 1901.

Comptes rendus de l'académie des inscriptions et belles-lettres des séances de l'année 1973. Paris: s. n., 1974.

Müller, F. Max. *Comparative Philology of the Indo-European Languages, in its Bearing on the Early Civilisation of Mankind*. [n. p.: n. pb., 1849].

Papers from the 3rd International Conference on Historical Linguistics. Edited by J. Peter Maher, Allan R. Bomhard, and E. F. Konrad Koerner. Amsterdam: J. Benjamins, 1982. (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Series IV, Current Issues in Linguistic Theory, 0304-0763; v. 13)

Peuples et pays: Actes du Ve colloque du centre de recherches mythologiques de l'université de Paris X, Chantilly 18-20 sept. 1986. Réunis par François Jouan et Bernard Deforge. Paris: Les Belles lettres, 1988. (Vérité des mythes; 2)

Poésie et rhétorique: La Conscience de soi de la poésie: Colloque de la fondation Hugot du collège de France. Réuni par Yves Bonnefoy; actes rassemblés par Odile Bombarde. [Paris]: Lachenal & Ritter, 1997. (Collection pleine marge)

الفهرس

ـ ذ ـ

ـ ر ـ

ـ ز ـ

ـ س ـ

ـ غ ـ

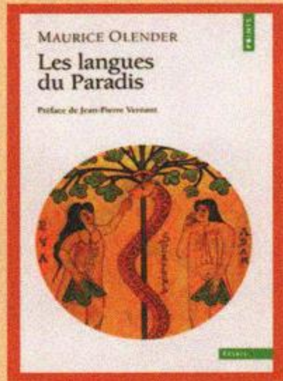
ـ ف ـ

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

لغات الفِردَوس



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

«هذا الكتاب من أجمل ما قرأت حول هذا الموضوع. كتاب رائع، وغالباً ما استشهد به».

أمبرتو إيكو

«تلك هي قصّة الفيلولوجيا المقارنة في القرن التاسع عشر. إنها لقصّة مُدهشة، وثيقة الصلة بتاريخ الديانات. وقد حرص موريس أولَنْدر على روايتها بكامل تعقيداتها وتناقضاتها».

جاك لوغوف

«إذا كنتُ قد أحببت كتاب موريس أولَنْدر هذا، فلأنه يظهر بوضوح كيف أمكن لجماعة من أهل العلم المعروفين بالأمانة والصدق أن يقعوا فريسة الوهم والخطأ».

جان ستاروبنسكي

«حاز هذا الكتاب على جائزة الأكاديمية الفرنسية لعام 1990، وقد تمّت ترجمته إلى اثنتي عشرة لغة».

- **موريس أولَنْدر**: أستاذ محاضر في معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس. يدير **مجلة الجنس البشري** و**مكتبة القرن الواحد والعشرين** في دار منشورات Le Seuil.

- **جورج سليمان**: دكتور في الفلسفة من جامعة القديس يوسف، بيروت.

المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 11 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-1174-5